La Résurrection de Jésus

BIBLIOTHÈQUE APOLOGÉTIQUE
9

La Résurrection de Jésus

Suivie de deux Appendices sur la Crucifixion et l'Ascension

par

l'Abbé E. MANGENOT

Professeur d'Écriture Sainte à l'Institut Catholique de Paris

QUATRIÈME ÉDITION

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALMA COLLEGE
233.37
LIBRARY
M314
Alma, California

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
Rue de Rennes, 117

1910

Tous droits réservés.

DÉPOT A LYON : *3, Avenue de l'Archevêché.*

4636

Nihil obstat

Parisiis, die 14ª Januarii 1910.

F. MONNIER, P. S. S.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 14ª Januarii 1910.

E. THOMAS, Vic. g.

AVANT-PROPOS

La résurrection de Jésus est un des dogmes fondamentaux du christianisme. Dès la première Pentecôte chrétienne, elle a été prêchée par saint Pierre ; elle est un des principaux points de croyance, proposés à la foi des convertis du judaïsme et du paganisme. Saint Paul, qui lui a fait une si large place dans sa théologie, déclarait que, si elle n'avait pas eu lieu, la prédication apostolique était sans objet, et la foi des chrétiens vaine et inefficace. Les fidèles y adhéraient très fermement, et les apologistes ont vu dans ce fait, si fortement attesté, une des preuves les plus solides de la divinité du ressuscité ; ils se sont plu à le présenter comme le plus grand miracle que Jésus ait opéré en témoignage de sa mission divine. Les ennemis du christianisme ont compris que la résurrection était un puissant argument, qu'ils ont toujours cherché à démolir dans l'espoir de saper ainsi notre foi dans sa base. Leurs attaques sont devenues plus violentes au XVIII^e^ siècle, elles se sont multipliées au XIX^e^, variant presque à l'infini leurs coups. Elles ont pris des formes nouvelles, en ces derniers temps, sous la plume des rationalistes, des protestants libéraux et des modernistes. Les polémistes chrétiens, catholiques ou protestants orthodoxes, y ont vaillamment et victorieusement riposté. Mais les adversaires ne désarment pas et portent sans

cesse la lutte sur de nouveaux terrains. Il est constamment nécessaire de leur tenir face. C'est pourquoi j'ai repris, à mon tour, l'examen d'un fait si contesté, et j'ai suivi les négateurs de la résurrection de Jésus dans le domaine de la critique exégétique, où ils ont récemment porté le débat.

Ce livre est formé de huit articles, remaniés et complétés, qui ont paru dans la *Revue pratique d'apologétique*, au cours des années 1908 et 1909. J'ai inséré dans leur trame, à leur place logique, les deux articles (eux aussi notablement retouchés) sur la sépulture du Sauveur, publiés dans la même *Revue*, le 1er juillet et le 1er décembre 1907. Si longue que soit mon étude, elle n'est pas cependant complète. Elle n'est pas un répertoire de solutions directes à toutes les objections, qui ont été, sont et seront faites à la résurrection de Jésus, et qui hantent peut-être l'esprit de quelques lecteurs. Beaucoup de difficultés anciennes, qu'on croyait très graves jadis, sont aujourd'hui sans portée, démodées, et ce serait peine perdue de les discuter. Mon attention s'est fixée sur les questions, qui m'ont semblé les plus importantes et les plus actuelles. Je me suis proposé de prouver la vérité historique, aujourd'hui niée, de ce fait capital pour notre foi, en répondant aux principaux arguments des critiques contemporains. Mon œuvre est donc plutôt apologétique qu'exégétique. L'explication détaillée des récits évangéliques ne répondait pas à mon but, et on ne trouvera ici ni un commentaire ni une harmonie des quatre Evangiles canoniques au sujet de la résurrection du Sauveur. Il faudra juger mon livre par ce qu'il contient plutôt que par ce qu'il omet. Je resterai insensible aux reproches qu'on pourrait me faire du chef d'omissions qui sont pleinement délibérées. Il sera

donc inutile de dresser la liste des lacunes de ce petit volume. Il m'importe bien plus de savoir si ma méthode est bonne, si mes arguments ont de la valeur et portent juste ; qu'on me signale ceux qui sont faibles, en disant en quoi ils pèchent. Assurément, de plus savants eussent fait œuvre plus parfaite. Comme ils n'ont pas pris la plume pour traiter ce sujet, je me suis mis à la besogne, et j'ai fait de mon mieux. Je ne regrette pas le temps considérable que m'a pris ce travail, ni la somme d'efforts qu'il m'a coûtés. J'ai, au contraire, l'espoir fondé que cette étude, si modeste qu'elle soit, éclairera les esprits et servira à raffermir la croyance, ébranlée peut-être, de quelques-uns. Les lecteurs de la *Revue pratique d'apologétique*, je le sais, ont apprécié des articles, qui étaient isolés et trop espacés. Réunis en volume, ces articles iront à un nombre, plus grand encore, de personnes préoccupées des problèmes modernes. Puissent-ils, c'est mon unique vœu, fortifier la foi de tous leurs lecteurs et rendre le calme et la paix aux esprits, qu'ont troublés les attaques, récemment lancées par des écrivains rationalistes et modernistes, contre la résurrection de notre divin Sauveur !

Deux appendices inédits, l'un sur la crucifixion, l'autre sur l'ascension, compléteront heureusement, je l'espère, ce volume sur la résurrection de Jésus.

BIBLIOGRAPHIE

Le nombre des ouvrages, dans lesquels il est question de la résurrection de Jésus, est très considérable. Il est impossible de les citer tous. Je me bornerai à indiquer les monographies et les principaux articles de Revues, qui ont paru récemment. Bien que les protestants orthodoxes défendent la vérité du dogme chrétien de la résurrection du Sauveur, la plupart cependant font, sur divers points, des concessions, qui ne sont pas toutes justifiées, aux opinions des critiques rationalistes ou des théologiens libéraux. C'est pourquoi je ne les ai pas distingués des libéraux, qui expliquent à leur façon ce dogme de notre foi. Je me contenterai de marquer d'un astérisque le nom des plus avancés. J'ai préféré ranger les travaux à consulter en deux classes, ceux des catholiques, qu'on peut, sauf une exception, suivre *inoffenso pede*, et ceux des protestants orthodoxes ou libéraux, ces derniers plus ou moins teintés de rationalisme.

I. — AUTEURS CATHOLIQUES

Case, S. J. — *The resurrection faith of the first disciples,* dans *The American Journal of Theology*, 1909, t. XIII, p. 169-192.

Ad. Cellini. — *Gli ultimi capi del tetramorfo e la critica razionalistica cioè l'Armonia dei quattro Evangeli nei racconti della rizurrezione, delle apparizioni e dell' ascensione di N. S. Gesù Cristo,* in-8°, Rome, 1906.

C. Chauvin. — *Jésus-Christ est-il ressuscité ?* (Collection *Science et religion*, n. 165), in-12, Paris, 1901 ; 5e édit., 1909.

E. Dentler. — *Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des Neuen Testamentes* (*Biblische Zeitfragen*, 1re série, fasc. 6), in-8°, Munster, 1908.

J.-B. Disteldorf. — *Die Auferstehung Jesu Christi. Eine apologetisch-biblische Studie* (extrait du *Festschrift zum Bischofs-Jubiläum*), in-4°, Trèves, 1906, p. 499-572.

E. A. Fabozzi. — *La risurrezione di Gesù Cristo rivendicata dalla critica di Harnack e di Loisy*, Naples, 1908.

P. Ladeuze. — *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine* (Collection *Science et foi*, n. 1), in-12, Bruxelles, s. d. (1908).

* Ed. Le Roy. — *Dogme et critique*, in-12, Paris, 1907, p. 155-257.

H. Lesêtre. — *Jésus ressuscité*, dans la *Revue du Clergé français*, 1907, t. LII, p. 241-263.

J. Mac Rory. — *Some theories of our Lord's resurrection*, dans *The Irish theological Quarterly*, 1909, t. IV, p. 200-215.

G. Nogara. — *I criteri storici dei modernisti nel fatto della rizurrezione di Gesù Cristo*, dans *Scuola cattolica*, du 31 juillet 1908, p. 33-67.

V. Rose. — *Etudes sur les Evangiles*, 2e édit., in-12, Paris, 1902, c. VIII. *Le tombeau trouvé vide*, p. 271-324.

E. Roupain. — *La résurrection de Jésus-Christ*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques et la Science catholique*, janvier 1909.

J. Schulte. — *Das Osterwunder in der neueren Theologie*, dans *Theologie und Glaube*, 1909, t. I, p. 261-273.

II. — AUTEURS PROTESTANTS ET RATIONALISTES

* W. Baldensperger. — *Urchristliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse*, in-8°, Strasbourg, 1909.

F. Barth. — *Die Hautprobleme des Lebens Jesu*, 3e édit., in-8°, Gutersloh, 1907, p. 224-239.

W. Beyschlag. — *Die Auferstehung Jesu Christi und ihre neueste Bestreitung durch Strauss Leben Jesu*, Berlin, 1863.

* P. le Breton. — *La résurrection du Christ* (*Bibliothèque de critique religieuse*, n. 22), in-12, Paris, 1908.

* Brückner. — *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, dans *Protestantische Monatshefte*, 1899, p. 41-47, 96-110, 153-160.

G. Burkhardt. — *Die Auferstehung des Hernn und seine Erscheinungen*, in-8°, Gœttingue, 1899 ; 2e édit., 1902.

* P. Calluaud. — *Le problème de la résurrection du Christ. Etude des diverses hypothèses : 1° revivification du cadavre ; 2° visions ; 3° corps spirituel ; 4° mort apparente* (*Bibliothèque de critique religieuse*, n. 35-36), in-12, Paris, 1909.

E. von Dobschütz. — *Ostern und Pfingsten*, in-12, Leipzig, 1903.

Dunkmann. — *Kreuz und Auferstehung Jesu als Grundlagen der Heilsgrunde*, in-8°, Leipzig, 1909, p. 53-69.

S. Eck. — *Ueber die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns* (*Hefte zur « Christlichen Welt »*, n. 32), in-12, Leipzig, 1898.

H. Gebhardt. — *Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner*, in-8°, Gotha, 1864.

Th. Greiner. — *Die Auferstehung Jesu Christi von den Todten nach ihrer Thatsächlichkeit und ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben*, in-8°, Karlsruhe, 1869.

E. Güder. — *Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung. Akademischer Vortrag*, in-8°, Berne, 1862 ; trad. franç. par le pasteur Ruffet, sous le titre : *Conférence sur la résurrection de Jésus-Christ*, in-12, Toulouse, 1866.

J. Herzog. — *Das Problem der Auferstehung Christi*, dans *Christliche Welt*, 1909, t. XXIII, p. 339-345.

Th. Korff. — *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hernn Jesu Christi unter dem Gesichtpunkte einer genauen Unterscheidung der in Betracht kommenden übersinnlichen Glaubens-und empirischen Geschichtsthatsachen, Hauptverhandlung*, in-8°, Halle, 1897.

Th. Korff. — Même titre, *Vorverhandlung. Unmittelbar in das himmlische Paradies. Neutestamentliche Untersuchung über den Aufenthaltsort der Gerechten alsbald nach dem Tode*, in-8°, Halle, 1897.

Th. Korff. — *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie. Die Feststellung und Deutung der geschichtlichen Tatsachen der Auferstehung des Hernn durch die fortgeschrittene moderne Theologie (Arnold Meyer und H. Holtzmann) in kritischen Beleuchtung*, in-8°, Halle, 1908.

W. Krüger. — *Die Auferstehung Jesu in ihrer Beudetung für den christlichen Glauben*, in-8°, Brême, 1867.

L. Ihmels. — *Die Auferstehung Jesu Christi*, in-12, Leipzig, 1906.

* K. Lake. — *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, in-8°, Londres et New-York, 1907.

H. Latham. — *The risen Master*, 1901.

J. Lepsius. — *Die Auferstehungsberichte (Reden und Abhandlungen, 4)*, in-8°, Berlin, 1902.

L. Loofs. — *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert (Hefte zur « Christlichen Welt »*, n. 33), Leipzig, 1898 ; 2e édit., 1900 ; 3e édit., Tubingue, 1908.

* R. W. Macan. — *The resurrection of Jesus Christ*, 1877.

Fr. Mader. — *Die Auferstehung Jesu Christi. Betrachtungen*, in-12, Calw et Stuttgart, 1901.

* Ar. Meyer. — *Die Auferstehung Christi*, in-8°, Tubingue, 1905.

W. Milligan. — *The resurrection of our Lord*, in-8°, Londres, 1881 ; 4e édit., 1894.

A. Nebe. — *Die Auferstehungsberichte unsers Hernn Jesu Christi nach den vier Evangelien*, in-8°, Wiesbaden, 1882.

J. Orr. — *The resurrection of Jesus*, in-8°, Londres, 1908.

J. A. Porret. — *Jésus-Christ est-il ressuscité?* in-8°, Genève, 1899 (extrait de la *Revue de théologie et de philosophie*).

* *Resurrectio Christi. An apology written from a new standpoint and supported by evidence some of which is new*, in-8°, Londres, 1909.

Ed. Riggenbach. — *Die Quellen der Auferstehungsgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung des Schauplatzes der Erscheinungen* (*Aus Schrift und Geschichte*), Bâle, 1898, p. 109-153.

Ed. Riggenbach. — *Der dritte Tag als Datum der Auferstehung Jesu*, dans *Reformierte Kirchenzeitung*, 1905, n. 17 et 18.

Ed. Riggenbach. — *Die Auferstehung Jesu (Biblische Zeit-und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten*, 1re série, fasc. 5), in-8°, Berlin, 1905.

Ad. Ritter. — *Die Auferstehung Jesu Christi. Vortrag*, in-12, Zurich, s. d. (1897).

* Ch. H. Robinson. — *Studies in the resurrection of Christ an argument*, in-8°, Londres, 1909.

P. Rohrbach. — *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, in-8°, Berlin, 1898.

M. Romberg. — *Jerusalem und Galiläa*, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1901, p. 287-317.

C. Schlottmann. — *Die Osterbotschaft und die Visionshypothese*, Halle, 1886.

* Ed. Stapfer. — *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, 3e édit., in-12, Paris, s. d.

F. L. Steinmeyer. — *Apologetische Beiträge. III. Auferstehungsgeschichte des Hernn*, Berlin, 1873.

E. G. Steude. — *Die Auferstehung Jesu Christi. Eine historische Untersuchung für die Gebildeten*, in-8°, Gutersloh, 1899; 2e édit., s. d.

H. B. Swete. — *The appearances of our Lord after the Passion*, in-8°, Londres, 1907.

W. H. Turton. — *How the resurrection narratives explain one another*, dans *Expositor*, 1909, p. 442-449.

B.-F. Westcott. — *The Gospel of the resurrection*, dans *Introduction to Study of Gospels*, 6e édit., 1881, p. 333-341.

J.-D. White. — *The appearances of the risen Lord to individuals*, dans *Expositor*, 1899, t. II, p. 69-74.

LA RÉSURRECTION DE JESUS

INTRODUCTION

Le fait de la résurrection de Jésus, raconté dans les Evangiles, admis par l'Eglise et imposé par elle comme un dogme à tous les fidèles, est l'objet, de nos jours, de nombreuses et vives attaques. On le nie non seulement au nom de l'histoire, en prétendant que les récits évangéliques, qui le rapportent, n'ont pas de valeur historique et ne relatent que la foi des premiers chrétiens en la survie du Sauveur[1], mais aussi au nom de

1. « Les récits... qui concernent la résurrection sont en partie fictifs ou artificiellement arrangés ; la résurrection du Christ, si on veut la prendre pour un fait d'ordre historique, échappe entièrement à la vérification de l'historien. » A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, Ceffonds, 1908, p. 112. Si la résurrection était un événement de l'histoire, « les preuves en seraient tellement défectueuses qu'il serait permis d'en douter et même de le nier. L'entrée du Christ dans la gloire n'est pas mieux constatée historiquement que l'entrée au ciel des bienheureux canonisés par l'Eglise. » *Ibid.*, p. 153-154. Les récits de la résurrection « prouvent seulement la foi de l'Eglise apostolique. » *Ibid.*, p. 173. « La résurrection, si on veut la prendre pour une réalité historique, de même ordre que la mort, n'est attestée que par des témoignages discordants. Cet état des témoignages correspond au caractère de leur objet : la mort, fait naturel et réel, a eu des témoins, et pouvait être racontée ; la résurrection, matière de foi, n'a jamais été vérifiée et n'était pas susceptible de description consistante. On ne parle que de visions, et les récits qu'on en donne sont contradictoires. » *Ibid.*, p. 188. La résurrection est « une croyance chrétienne, non un fait de

la philosophie. La psychologie et la connaissance philosophique de la matière et des lois de la nature sont tour à tour invoquées, soit pour expliquer la croyance aux apparitions de Jésus après sa mort, soit pour prouver l'impossibilité de la réanimation du cadavre de Notre-Seigneur. Nous n'envisagerons pas ici l'aspect philosophique de la négation de la résurrection de Jésus ; nous nous tiendrons exclusivement sur le terrain de l'histoire et nous rechercherons si cette résurrection, qu'on rejette, est un fait historique, clairement attesté par les écrits du Nouveau Testament. Nous aurons donc à examiner si les témoignages des apôtres et des premiers chrétiens, relatés dans ces ouvrages inspirés, sont recevables au point de vue de l'histoire et donnent une certitude entière du fait qu'ils reproduisent. C'est donc une question de critique plutôt que d'exégèse ; nous aurons à justifier les narrations des Evangiles touchant la résurrection de Jésus et à

l'histoire évangélique. Et s'il fallait y voir un fait d'ordre historique, on serait obligé de reconnaître que ce fait n'est pas garanti par des témoignages suffisamment sûrs, concordants, clairs et précis. » *Les Evangiles synoptiques*, Paris, 1908, t. II, p. 798. « M. Loisy reconnaît que la discussion critique des témoignages concernant la résurrection de Jésus est une question « délicate ». *Quelques lettres*, p. 222, 223. Il ne se souvient pas d'avoir nié le fait dans ses précédents articles ; il en a écarté seulement une des preuves, la découverte du tombeau vide, et il a « aussi quelque peu malmené les autres. C'est ce que j'expliquais déjà dans *L'Evangile et l'Eglise* : si l'on prend la résurrection du Christ pour un fait d'ordre historique, ce fait n'est ni démontré, ni démontrable. Cela n'équivaut pas à : La résurrection n'a pas eu lieu. Cependant j'avoue que telle est ma pensée, si l'on veut entendre par résurrection cette chose inconcevable, le cadavre d'un mort de deux jours reprenant une vie qui n'est pas celle des mortels, et qui néanmoins se manifeste sensiblement. De ce prétendu miracle l'historien n'a pas à tenir compte, car il n'est pas véritablement attesté. Je vais plus loin encore, et je dis que le croyant même n'est pas obligé de l'admettre, parce que l'autorité de l'Eglise ne peut conférer la réalité historique à ce qui ne l'a pas de soi-même, instituer dans le passé ce qui n'a pas existé. » *Ibid.*, p. 158-159.

les interpréter. Tout en restreignant nos investigations au domaine critique et exégétique, nous ne manquerons pas de faits à élucider, d'objections à résoudre, tant les adversaires de la résurrection du Sauveur ont mis d'efforts variés dans l'attaque d'un des principaux dogmes de la foi chrétienne !

Nous voulons, autant que nous le pourrons, répondre directement aux objections accumulées par les critiques rationalistes et présenter les arguments qui renversent leurs théories et répondent à leur manière propre de considérer le problème. Il ne suffit pas pour cela de reprendre les thèses des théologiens catholiques et de répéter exactement les raisons fournies par eux pour la démonstration du dogme de la résurrection de Jésus. Ces raisons, excellentes en elles-mêmes, sont de nature à confirmer un croyant dans sa foi, mais leur pointe s'émousse sur un esprit, formé à des disciplines critiques, qui diffèrent de la théologie pour la méthode suivie et la nature des arguments employés. Le principe d'autorité, recevable en théologie, et la pure dialectique n'ont pas de prise sur les critiques, qui ne jugent que par leur raison et n'admettent que des faits dûment constatés. Si donc on veut les atteindre, si on veut faire impression sur eux et tenter de les convaincre, il faut de toute nécessité procéder suivant leur méthode, raisonner comme eux, les suivre sur leur terrain et s'armer de leurs instruments de travail pour réfuter leurs objections et montrer qu'elles ne sont pas fondées.

C'est pourquoi, dans les pages qui vont suivre, nous n'étudierons pas en premier lieu les narrations évangéliques de la résurrection. Aussi bien, ce sont elles qui sont en cause. On nie leur valeur historique ; on les tient non pour des récits authentiques des évé-

nements réels, mais pour des exposés tardifs de la foi des chrétiens de la seconde ou troisième génération en la résurrection de Jésus. Elles attestent cette foi, et non pas le fait même, qui, d'ailleurs, ne s'est pas produit. En commençant notre enquête par les Evangiles, nous serions mis en fâcheuse posture, tenus sur la défensive et réduits à plaider une cause difficile. Comme les critiques reportent la composition des Evangiles plus ou moins loin dans la seconde moitié du 1er siècle[1], et puisqu'ils reconnaissent que la plupart des Epîtres de saint Paul, qu'ils tiennent pour authentiques, sont bien antérieures aux écrits évangéliques[2], il vaut mieux étudier d'abord l'enseignement de l'apôtre des gentils au sujet de la résurrection de Jésus. Son témoignage est inéluctable ; il nous rapproche des faits ; il n'est pas, nous le verrons, personnel à saint Paul ; il est l'écho de la tradition chrétienne antérieure, et il est ainsi, au point de vue purement critique, de toute première valeur. L'examen que nous en ferons prouvera que le fait de la résurrection de Jésus était connu dans la communauté chrétienne longtemps avant la rédaction des Evangiles. A lui seul, ce témoignage démontrerait que Jésus est réellement ressuscité. Il nous aidera, en outre, à mieux comprendre les récits évangéliques et à résoudre diverses objections qu'on leur fait. Ces deux avantages justifient amplement la méthode que nous suivrons,

1. « On admet généralement que l'Evangile de Marc a été rédigé vers l'an 70, ceux de Matthieu et de Luc aux alentours de la fin du 1er siècle. » F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908, p. VIII, note 1. Cf. A. Loisy, *Quelques lettres*, etc., p. 224.

2. Cette postériorité des Evangiles, et même de leurs sources, est vraie aussi d'après les conclusions admises aujourd'hui par les critiques les plus conservateurs. P. Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine* (Collection *Science et foi*), in-12, Bruxelles, s. d. (1908), p. 33.

sans omettre celui de correspondre mieux aux procédés critiques de nos adversaires. Il en résultera sans doute deux inconvénients : le sujet sera morcelé et reviendra deux fois à l'examen ; quelques répétitions seront inévitables. Mais quoique séparées, les considérations émises se complèteront, et on s'efforcera de réduire au minimum ces répétitions qu'on n'aura pas toujours pu écarter.

Notre étude se partagera donc tout naturellement en deux parties. Dans la première, nous exposerons l'enseignement de saint Paul sur la résurrection de Notre-Seigneur. Dans la seconde, nous discuterons le témoignage des quatre Evangiles canoniques et nous démontrerons sa valeur historique, même pour les détails dont saint Paul n'a rien dit. Nous ne parlerons qu'incidemment des anciens Evangiles apocryphes.

PREMIÈRE PARTIE

Enseignement de saint Paul sur la résurrection de Jésus.

La résurrection du Sauveur tient une place essentielle dans la théologie de l'apôtre des gentils. Il en parle dans la plupart de ses Epîtres ; le plus souvent, ce n'est qu'en passant, par allusion ou en prenant ce fait comme moyen d'argumentation ou d'exposition plus ample de sa doctrine. Toutefois, dans un passage important de sa première lettre aux Corinthiens, XV, 1-8, dont aucun critique sérieux ne nie l'authenticité[1], il la mentionne *ex professo*, quoique indirectement, à propos de la résurrection des justes, au milieu des faits qui l'ont précédée et suivie, notamment six apparitions du Christ ressuscité[2]. Ce récit détaillé se trouve être non seulement le plus ancien de ceux que nous avons, puisqu'il date de l'an 57 au plus tard (date la plus extrême assignée par les critiques à cette lettre authentique ; Harnack la place en 52-53), mais

1. Les négations de l'école hollandaise n'ont pas eu d'écho dans le monde savant. Est-il nécessaire de signaler l'hypothèse absolument gratuite d'un écrivain pseudonyme sans autorité et sans science ? Dans un volume de la *Bibliothèque de critique religieuse*, Paul le Breton tient le chapitre XV de la Ire Epître aux Corinthiens pour « une longue interpolation », qu'il reporte « vers la fin du premier siècle ». *La résurrection du Christ*, Paris, 1908, p. 51-53. Le but avoué de cette monstruosité critique est de reculer le soi-disant témoignage de Paul « à une époque où les compilateurs évangéliques fouillent tout l'Ancien Testament » pour « prouver aux Juifs que Jésus était bien le Messie promis. »

2. Cf. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, 2e édit., Paris, 1902 p. 282.

aussi il reproduit et la prédication antérieure de l'apôtre à Corinthe et même, pour une part du moins, une formule de foi, proposée par tous les apôtres aux premiers chrétiens. Il nous fait donc remonter aussi près que possible des événements. Comme ce récit nous fournira le plan de notre étude entière sur l'enseignement de saint Paul, il importe d'exposer, au préalable, toute sa signification et toute sa portée.

C'est au sujet de la résurrection des morts, que quelques chrétiens de Corinthe, peut-être ceux qui avaient quelque culture philosophique[1], parmi les païens convertis[2], niaient, 12, que l'apôtre rappelle aux fidèles de cette Eglise, fondée par lui, l'Evangile qu'il leur a prêché, qu'ils ont reçu, dans lequel ils se tiennent, par lequel ils ont été sauvés, s'ils retiennent fermement le sens suivant lequel il le leur a annoncé, à moins qu'ils n'aient cru en vain, 1, 2. Or, il réitère à ses anciens auditeurs quelle est l'origine de son Evangile et quels étaient les points principaux mis en première ligne dans sa prédication. Il a transmis comme base de sa prédication ce qu'il a lui-même reçu, 3. Ici, comme I Cor., XI, 23, et II Thess., III, 6, παρέδωκα, « j'ai transmis », est corrélatif à παρέλαβον, « j'ai reçu ». D'ailleurs, παραδιδόναι désigne une transmission par l'enseignement, II Thess., II, 15, comme παραλαμβάνειν la réception d'un enseignement, II Thess., III, 6; Phil., IV, 9. Les anciens commentateurs admettaient que le verbe « j'ai reçu » se rapportait, comme I Cor., XI, 23, à un enseignement que saint Paul avait reçu directement du Seigneur, par une révélation spéciale. Quelques exégètes modernes

1. C. Toussaint, *Epîtres de saint Paul. Leçons d'exégèse*, Paris, 1910, p. 405.

2. Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1904, t. VIII, p. 195.

l'admettent encore [1], et M. Ladeuze semble se rallier à cette explication, lorsqu'il dit que dans ce texte « l'apôtre nous parle de sa vision de Damas [2]. » Mais si, au verset 8, saint Paul mentionne bien l'apparition de Jésus qu'il a eue sur le chemin de Damas, aucun des trois récits que nous en avons, Act., IX, 1-18 ; XXII, 6-16 ; XXVI, 12-18, ne signale la révélation par Jésus à Paul de l'Evangile que ce dernier prêchait. Si d'ailleurs, Gal., I, 12, l'apôtre déclare qu'il a reçu par révélation de Jésus l'Evangile qu'il prêche, il y a lieu de se demander ce qu'il doit précisément à la révélation du Christ dans cet Evangile. « Est-ce la connaissance matérielle des faits? Cela est douteux, répond le P. Lemonnyer, partisan de la révélation [3]. Il devait en être informé dans une certaine mesure avant sa conversion et il a dû compléter ses renseignements en particulier dans la visite à Céphas dont parlent les Actes et l'Epître aux Galates. Ce qu'il doit au Christ, c'est la lumière intérieure qui lui a fait voir la vérité de ces faits, c'est l'intelligence de leur raison d'être dans le plan de Dieu et très spécialement de leur rapport avec les Ecritures, c'est-à-dire tout ce qu'ils ont de formel, tout ce par quoi ils sont

1. R. Cornely, *Prior epistola ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 452 ; A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul. Première partie*, Paris, 1905, p. 163.

2. *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 24. M. K. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, Londres et New-York, 1907, p. 37-43, a comparé I Cor., XV, 3, à I Cor., XI, 23 ; I Thess., IV, 15 ; I Cor., VII, 6, et a conclu que, dans le premier passage, l'apôtre transmettait ce qu'il avait reçu par tradition orale. M. Lake a le tort de diminuer la valeur de cette tradition, en prétendant qu'on ne peut distinguer avec certitude ce que la tradition rapportait de ce que saint Paul lui-même y a ajouté. Pourtant, la coupe même de la phrase indique clairement, nous le montrerons plus loin, quelles apparitions l'apôtre a jointes à celles dont parlait la tradition primitive.

3. *Loc. cit.*, p. 164.

l'Evangile, la bonne nouvelle. En conséquence, il est possible d'étudier les sources historiques et la valeur rationnelle du témoignage que rend saint Paul aux faits matériels de la mort de Jésus, de sa mise au tombeau, de sa résurrection et des apparitions qui l'ont rendue manifeste. » Cependant les exégètes modernes pensent généralement qu'il s'agit ici plutôt d'une tradition humaine, d'un enseignement qu'il a reçu dans l'Eglise chrétienne, soit d'Ananie qui l'a baptisé, soit des apôtres, témoins des événements rapportés [1]. Il est à remarquer qu'en ce passage saint Paul ne dit point, comme au c. XI, 23, ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, « j'ai reçu, moi, du Seigneur [2]. » Il n'insiste pas sur la transmission de ces vérités, faite à lui personnellement par le Seigneur Jésus. Donc cet enseignement, reçu de tradition chrétienne et apostolique, saint Paul l'avait précédemment donné aux Corinthiens, lorsqu'il les évangélisait cinq ans auparavant, et en 57 l'apôtre répétait par écrit ce qu'il avait enseigné de vive voix en 52 [3]. Mais il est possible de remonter plus haut pour fixer l'origine de cette tradition.

Cet enseignement de Paul, en effet, est identique

1. « Saint Paul lui-même prend soin de caractériser et de définir son enseignement; c'est une tradition; il l'a reçue comme telle, comme telle aussi il l'a livrée aux Corinthiens. Il met en relief son titre de dépositaire. » P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 283.

2. Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. III, p. 169, note 2; H. Lietzmann, *An die Korinther I*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1907, p. 147. D'ailleurs, si ces auteurs, le premier, *loc. cit.*, p. 136, note 4, et le second, *loc. cit.*, p. 131, entendent I Cor., XI, 23, d'une révélation faite par Jésus à l'apôtre, d'autres critiques expliquent ce passage lui-même d'une tradition apostolique, reçue comme venant du Seigneur. Mgr Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 5-7; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 186-187; J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, Paris, 1902, t. I, p. 76-77.

3. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 82.

à la prédication de tous les autres apôtres, II[1], et l'Evangile de l'apôtre des gentils reposait ainsi sur le même fondement que celui des Douze. Or, selon quelques-uns[2], cette conformité s'expliquerait par ce fait que saint Paul, trois ans après sa conversion, par conséquent vers l'an 38 au plus tard[3], vint à Jérusalem voir Pierre et demeura avec lui quinze jours et ne vit aucun autre apôtre sinon Jacques, le frère du Seigneur, Gal., I, 18, 19. S'il parle spécialement de deux apparitions de Jésus à Pierre et à Jacques, I Cor., XV, 5, 7, les seuls personnages isolés à qui le Sauveur ait apparu selon son récit, ce serait parce qu'il aurait appris d'eux la tradition qu'il a transmise plus tard aux Corinthiens.

D'autres exégètes ont pensé que, dans les versets 3 *b*-5, l'apôtre reproduisait un symbole de foi en quatre articles, qu'il avait reçu de la tradition antérieure, qu'il avait prêché aux Corinthiens, qui faisait partie de l'enseignement apostolique à cette époque[4]. Ces quatre articles sont distincts par la

1. M. Loisy le reconnaît : « Si la pensée de Paul tourne en quelque sorte autour de la passion et de la résurrection pour en faire la base de la religion chrétienne, c'est que ce point formait déjà le centre de la prédication apostolique. » *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 176.

2. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1887, t. II, p. 331 ; *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, 3e édit., Neuchâtel, 1889, t. II, p. 582 ; P. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, Berlin, 1898, p. 1-2 ; Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, Berlin, 1905, p. 7 ; E. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des Neuen Testamentes*, Munster, 1908, p. 7 ; Ladeuze, *op. cit.*, p. 32-33 ; P. Rose, *op. cit.*, p. 283-284 ; Th. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, Halle, 1908, p. 12-14.

3. « D'après une chronologie de plus en plus admise, et reçue par Harnack, la conversion de Paul eut lieu l'année même de la mort du Sauveur, ou l'année suivante. » Ladeuze, *op. cit.*, p. 33. Cf. F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, Leipzig, 1898, p. 11-12 ; P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 283.

4. Lemme, dans *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1893,

conjonction ὅτι, par laquelle ils débutent : 1° ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς; 2° καὶ ὅτι ἐτάφη ; 3° καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς; 4° καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα. Les versets 7 et 8, qui relatent trois autres apparitions de Notre-Seigneur, ne faisaient pas partie du symbole primitif. Le changement de tournure de la phrase, qui devient directe à partir de ἔπειτα, l'omission de la conjonction ὅτι, qui déterminait précédemment l'objet de l'enseignement reçu de la tradition, suffisent à délimiter exactement l'emprunt fait par l'apôtre à la formule traditionnelle. Le contenu répond bien à cette origine ; les quatre faits, proposés à la croyance des premiers chrétiens, formaient la base du salut, opéré par la mort et la résurrection du Sauveur. A. Seeberg a observé, en outre, que saint Paul, s'il n'eût pas fait une citation, n'eût pas employé les expressions τοῖς δώδεκα [1]. Quand il parle des premiers apôtres, il les nomme οἱ ἀπόστολοι comme il le fait un peu plus loin, 7 et 9. Cf. Gal., I, 17, 19, etc. S'il en est ainsi, l'enseignement apostolique et traditionnel comportait donc l'annonce de la mort de Jésus pour nos péchés, de la sépulture du Sauveur, de la résurrection du crucifié au troisième jour confor-

p. 7 ; Clemen, *Die Anfänge eines Symbols im N. T.*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1895, p. 329 sq. ; *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 172 ; R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, 1895, t. I, p. 47 ; A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, p. 45 ; A. Lemonnyer, *loc. cit.*, p. XIX-XX, 162 ; E. von Dobschütz, dans *Studien und Kritiken*, 1905, p. 27 sq. ; J.-B. Disteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi. Eine apologetisch-biblische Studie*, Trèves, 1906, p. 540-542.

1. C'est la leçon originale, reproduite par les meilleurs et les plus anciens manuscrits onciaux. La leçon de la Vulgate : *undecim*, n'a pour elle que les manuscrits onciaux, D, F, G, et quelques cursifs. Les critiques la tiennent généralement ou pour le produit de la réflexion que Judas manquait au collège apostolique, ou pour un emprunt fait à Luc, XXIV, 33. Les « Douze » était une désignation commune, qui convenait au collège des apôtres primitifs, même quand le nombre n'était pas complet. Cf. Joa., XX, 24.

mément aux Écritures, et de la double apparition du ressuscité à Pierre et aux Douze. Paul l'annonçait tel, aussi bien que les autres apôtres, et les Corinthiens l'avaient reçu tel et y avaient cru, 11, quand l'apôtre leur avait apporté l'Evangile[1]. L'apôtre nous fait donc connaître la plus ancienne tradition de l'Eglise primitive sur la résurrection de Jésus[2].

Beaucoup de critiques croient avoir suffisamment démontré ainsi que saint Paul prêchait comme une tradition apostolique les trois faits de la mort, de la sépulture et de la résurrection du Sauveur, et ils se bornent à y ajouter quelques considérations sur les circonstances relatées du troisième fait et sur la nature de cette résurrection, qui fut vraiment corporelle. C'est assurément un important résultat ainsi déjà obtenu ; mais cela ne donne pas une idée complète de l'enseignement de cet apôtre sur la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus. Comme ces faits sont aujourd'hui battus en brèche et rejetés, il importe de mettre en pleine lumière la doctrine de l'apôtre des gentils sur ces trois points capitaux de notre foi. Aussi, poursuivant notre enquête, nous prendrons notre point de départ dans le récit de la première Epître aux Corinthiens, point de départ solide et assuré, qu'aucune personne sensée ne pourra sérieusement repousser. Nous emprunterons encore à ce même récit le cadre de nos développements subséquents ; et nous grouperons nos recherches autour de ces trois questions : 1° la crucifixion, la sépulture de

1. On ne saurait trop fortement faire ressortir cet accord de saint Paul avec les autres apôtres, Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 8, accord que les critiques rationalistes passent sous silence.

2. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, Leipzig, 1903, p. 9 ; P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 284.

Jésus, préliminaires nécessaires de sa résurrection, le fait de cette résurrection et ses circonstances, 3-4 ; 2° les apparitions, événements postérieurs à la résurrection, 5-8 ; 3° la nature du corps ressuscité et apparu, résultant principalement de la doctrine de l'apôtre sur la nature des corps ressuscités, 35-58. Nous traiterons ces trois questions en trois chapitres.

CHAPITRE PREMIER

Les préliminaires nécessaires de la résurrection, le fait lui-même et ses circonstances.

L'enseignement de l'apôtre sur cet objet est exprimé dans les trois premiers articles du symbole déjà cité : « que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, » 4. Il porte donc sur quatre points, qui sont à examiner successivement : 1° la crucifixion et la sépulture, préliminaires nécessaires de la résurrection de Jésus ; 2° le fait même de la résurrection ; 3° la circonstance que ce fait s'est produit le troisième jour ; 4° la considération qu'il a eu lieu conformément aux Ecritures.

Article 1. — La crucifixion et la sépulture de Jésus, préliminaires de sa résurrection.

Ces deux sujets n'auraient pas besoin d'être traités à part, s'ils n'avaient été mis en doute et même formellement niés récemment par des critiques, adversaires du christianisme. Comme la résurrection que croit et enseigne l'Église catholique, est celle du Christ mort sur la croix et enseveli au tombeau de Joseph d'Arimathie, il importe, avant d'exposer la doctrine de saint Paul sur la résurrection du Sauveur, d'examiner ce qu'il sait et ce qu'il affirme : 1° de la mort ; 2° de la sépulture de Jésus.

§ 1. — LA MORT DE JÉSUS D'APRÈS SAINT PAUL

Divers critiques ont prétendu que la crucifixion de Jésus elle-même, ou au moins certaines circonstances des récits évangéliques, auraient été imaginées pour appliquer à Jésus, le fondateur du christianisme, quelque mythe païen en vue d'en faire un Dieu. « Déjà M. Frazer, dit Goblet d'Alviella [1], sans contester le fond historique de l'Evangile, avait laissé entendre que les détails, sinon le fait de la crucifixion, pouvaient avoir été suggérés par un rite analogue à la cérémonie des Sacées, où les Babyloniens pendaient ou crucifiaient un criminel, qu'ils avaient commencé par revêtir d'ornements royaux et par traiter en roi durant trois journées. » M. Salomon Reinach a repris ce thème et l'a développé [2]. Il a accentué les doutes, non seulement sur la crucifixion du Sauveur, mais aussi sur la date même de sa mort, sous le gouvernement de Ponce Pilate, quel qu'ait été d'ailleurs le mode de cette mort [3]. « Jevons, continue M. Goblet d'Alviella, allait plus loin (que Frazer), en supposant que toute l'histoire du Christ était une explication du traitement infligé à un dieu du blé et du vin, qu'on mettait à mort pour mieux le faire revivre. William Simpson, de son côté, voyait dans la passion et la résurrection du Christ un vieux rite d'initiation, où l'on feignait d'immoler le néophyte afin de le ressusciter à une vie nouvelle. Voici M. John Robertson [4],

1. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1904, p. 69.

2. *Le roi supplicié*, dans *L'Anthropologie*, 1902, p. 620 sq. (étude reproduite dans *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905, t. I, p. 332-341.

3. *Orpheus, Histoire générale des religions*, Paris, 1909, p. 335-337.

4. *Pagan Christs, studies in comparative hierology*, 1903, p. 106 sq.

qui prétend découvrir dans Jésus le héros d'un mystère juif, où l'on représentait le fils d'un dieu sacrifié par son père pour le salut des hommes et où les assistants mangeaient la victime pour s'assimiler sa substance ; ce qui permet d'identifier à la passion du Christ les aventures des dieux païens mourant pour renaître : Osiris, Tammouz, Adonis, Attis, Dionysos, Héraklès, sans compter les millions de victimes humaines qui ont été partout sacrifiées pour assurer par un processus magique le salut des survivants. »

Sans discuter ici directement ces rapprochements mythologiques, qui sont trop vagues et trop éloignés pour ébranler l'historicité de la tradition chrétienne sur la crucifixion de Jésus [1], nous leur opposerons le témoignage historique de saint Paul, si rapproché des événements, dépendant, comme il l'affirme, de la tradition antérieure et conforme à la prédication des autres apôtres. Dans sa première lettre aux Thessaloniciens, qui date de l'an 51, l'apôtre rappelle en passant que les Juifs ont fait mourir le Seigneur et les prophètes, et l'ont persécuté lui-même, II, 15. Il s'agit évidemment de mort violente, pareille à celle qui a été infligée aux anciens prophètes. L'apôtre et les chrétiens de Thessalonique croient tous que Jésus est mort qu'il est ressuscité et que Dieu par lui ramènera les morts à la vie, IV, 14. Le Christ sauveur est mort pour nous, pour que tous, morts déjà ou vivant encore sur terre, vivent avec lui tous ensemble, V, 10. Quant au mode de sa mort, il a été crucifié pour les Corinthiens, qui ne doivent pas diviser le Christ, ni former un parti de

1. Nous aurons l'occasion un peu plus loin de revenir sur ce sujet à l'occasion de la résurrection de Jésus au troisième jour, et nous discuterons, à l'Appendice I, les arguments principaux de M. Reinach et de Robertson. Pour la réfutation de ce dernier, voir Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 142-145.

Paul, puisque Paul n'a pas été crucifié, lui, pour eux, I Cor., I, 13. La croix du Christ ne doit pas être frustrée de son rôle rédempteur, 17 ; aussi l'apôtre prêche-t-il le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les gentils, mais force et sagesse de Dieu pour tous ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, 23, 24. En arrivant à Corinthe, il n'a rien voulu savoir parmi les convertis, amis de la sagesse grecque, que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, II, 2. Toutefois il disait aux parfaits la sagesse de Dieu, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue, car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire, 6-8. Le Christ, Pâque des chrétiens, a été immolé comme l'agneau pascal des Juifs, V, 7. Les chrétiens ont été achetés très cher, VI, 20. Une circonstance historique de la passion est rapportée dans le récit de l'institution de l'eucharistie : la trahison du Seigneur Jésus, la nuit même de la dernière cène, XI, 23. Le premier article du symbole, que Paul prêchait d'accord avec les autres apôtres, était « que le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Ecritures », XV, 3 [1]. Le Christ seul est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour tous, II Cor., V, 15. Le Christ a été crucifié en raison de sa faiblesse, mais il vit de par la force de Dieu, XIII, 4. Dieu le Père a ressuscité Jésus-Christ des morts, Gal., I, 1, lui qui s'était livré lui-même pour nos péchés, 4. L'apôtre a été crucifié à son tour dans le

1. Au témoignage de saint Paul lui-même, la communauté primitive avait cru avant lui que Jésus-Christ était mort pour nos péchés. Cette croyance devait remonter à l'enseignement du Christ lui-même. Voir J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 68-99 ; Van Crombrugghe, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus*, Louvain, 1905.

baptême avec le Christ qui l'a aimé et s'est livré lui-même pour lui, II, 20. Si la justification n'est pas l'œuvre de la grâce, si elle est le fruit de la Loi, le Christ est mort inutilement, 21. Dans sa prédication aux Galates, Paul leur a dépeint le Christ comme crucifié, III, 1. « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en devenant pour nous malédiction, attendu qu'il est écrit : Maudit quiconque pend au gibet », 13. En appliquant à Jésus cette parole du Deutéronome, XXI, 23, saint Paul montre bien que Jésus est mort sur le gibet, puisque c'est ainsi qu'il est devenu personnellement malédiction et qu'il nous a rachetés de la malédiction [1]. Le chrétien a crucifié sa chair avec ses passions et ses convoitises dans le baptême où il a été associé à la mort de Jésus sur la croix, V, 24. Les judaïsants, zélateurs des traditions nationales d'Israël, pressaient les Galates de se laisser circoncire, uniquement pour n'être pas persécutés à raison de la croix du Christ Jésus, VI, 12. L'apôtre, lui, ne veut se glorifier que dans cette croix, pour laquelle le monde est crucifié pour lui, et lui pour le monde, 14. Que Paul parle donc de la mort de Jésus en termes propres ou par l'emploi de la métaphore du baptisé, crucifié au monde et associé à la mort de son Sauveur, il l'envisage toujours comme ayant eu lieu sur le gibet de la croix.

Toute la doctrine sur la rédemption des hommes par le sang de Jésus suppose le sacrifice du Calvaire, Rom., III, 24, 25; Eph., I, 5 ; II, 16, etc. Jésus a attaché à la croix la cédule de notre condamnation, Col., II, 14. Si Jésus n'avait pas été sur la croix une vic-

1. Bousset, *Der Brief an die Galater*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e édit., Gœttingue, 1907, t. II, p. 52 ; E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 140.

time de propitiation pour les pécheurs, l'apôtre aurait bâti sur le vide. L'idée dominante de cette doctrine, c'est la réconciliation de l'humanité avec Dieu par la croix du Sauveur [1]. Il suffit de le rappeler pour montrer que saint Paul connaissait et prêchait la mort sanglante de Jésus. Cette mort a été supportée pour la réconciliation des impies avec Dieu, Rom., v, 6-11. Une autre doctrine de l'apôtre, à laquelle nous avons déjà fait allusion, est celle de l'incorporation mystique des chrétiens à Jésus crucifié pour vivre de sa vie. Cette incorporation a lieu dans le baptême, qui nous associe à la mort de Jésus, en nous faisant mourir au péché avec lui, Rom., vi, 3-11. Cette participation à la vie divine, méritée aux hommes sur le Calvaire, leur est communiquée dans le baptême. Elle a exigé la mort sanglante du Sauveur, dont elle applique les fruits aux baptisés [2]. C'est en présence de Ponce Pilate que le Christ Jésus a confessé la bonne confession, I Tim., vi, 13, en souffrant le martyre [3].

L'Épître aux Hébreux, si elle est de saint Paul, confirme la doctrine de l'apôtre des gentils sur la mort rédemptrice du Seigneur Jésus ; si elle est de l'un de ses disciples, elle prouve que cette doctrine était répandue dans l'Église primitive, qui croyait aux souffrances et à la mort salutaire du souverain prêtre de la nouvelle alliance. Jésus, abaissé un moment au-dessous des anges, a été couronné de gloire et d'honneur pour avoir souffert la mort, afin que, par la grâce de Dieu, ce soit au bénéfice de tous qu'il a

1. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, p. 38-54 ; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 280-289 ; E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 139-156.

2. F. Prat, *op. cit.*, p. 308-310.

3. F. Kohler, *Der erste Brief an Timotheus*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. II, p. 417.

goûté la mort, II, 9. Et l'auteur expose aussitôt les raisons des souffrances et de la mort de Jésus, 10-18. C'est par la mort, dont Dieu ne l'exempta pas, que Jésus fut cause d'éternel salut et fut déclaré par Dieu grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech, V, 7-8. C'est par son propre sang, versé une fois, qu'il a purifié nos consciences et qu'il est devenu le médiateur d'une alliance nouvelle, IX, 11-28. Il s'est soumis à la croix en méprisant l'humiliation, XII, 2, et, afin de sanctifier le peuple par son propre sang, il a souffert en dehors des portes de Jérusalem, XIII, 12 [1].

Cet exposé sommaire montre clairement que saint Paul connaissait et prêchait la mort rédemptrice de Jésus sur la croix. Il avait reçu ce fait et cette doctrine de la tradition antérieure. Sa prédication, conforme à celle des autres apôtres [2], remontait donc au début de la prédication apostolique. Elle ne laisse ainsi aucun intervalle pour la prétendue formation mythologique du fait même de la crucifixion. Si la prédication apostolique s'appuie sur les Ecritures, ce n'est pas tant pour prouver un fait public, connu de tous à Jérusalem, que pour en signaler la valeur rédemptrice [3]. L'appel aux Ecritures ne peut donc infirmer en aucune manière l'historicité de la

1. J. Rivière, *op. cit.*, p. 55-61 ; F. Prat, *op. cit.*, p. 525-537.

2. Sans parler des Actes des apôtres, sur lesquels nous aurons plus loin à revenir, on retrouve la doctrine de la rédemption par la mort de Jésus sur le bois de la croix dans d'autres écrits apostoliques. Voir, par exemple, I Pet., I, 19; II, 21, 24; III, 18; IV, 1; I Joa., I, 7; II, 2; Apoc., I, 4; V, 6, 9, 12; XIX, 13. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 61-67. Voir aussi Dunkmann, *Kreuz und Auferstehung Jesu als Grundlagen der Heilsgemeinde*, Leipzig, 1909, p. 12-53.

3. M. Le Roy le reconnaît. *Dogme et critique*, Paris, 1907, p. 216, note. Il est remarquable que, dans ses Epîtres, saint Paul ne cite expressément aucun passage de l'Ancien Testament pour prouver que Jésus est mort pour nous. Il fait seulement, Rom., IV, 25, une allusion évidente à Isaïe, LIII, 4, 5.

mort sur la croix. Il est par suite prouvé que saint Paul atteste ce fait, qui reste inébranlable, et qu'il place la bonne confession ou le martyre du Sauveur Jésus sous le gouvernement de Ponce-Pilate. Or, nous le verrons bientôt, c'est ce Jésus, mort sur la croix, qui est ressuscité, après que son corps avait été déposé au tombeau.

§ 2. — LA SÉPULTURE DE JÉSUS

Le fait de la sépulture honorable de Jésus dans le tombeau de Joseph d'Arimathie, hypothétiquement nié par M. Le Roy [1], l'a été absolument par M. Loisy dans un fragment de lettre reproduit par l'*Univers* du 3 juin 1907. Il n'y a pas eu de sépulcre. « L'ensevelissement par Joseph d'Arimathie et la découverte du tombeau vide, le surlendemain de la passion, n'offrant aucune garantie d'authenticité, l'on est en droit de conjecturer que, le soir de la passion, le corps de Jésus fut détaché de la croix par les soldats et jeté dans quelque fosse commune, où l'on ne pourrait avoir l'idée de l'aller chercher et reconnaître au bout d'un certain temps [2]. » Même non admise l'authenticité des récits évangéliques de la sépulture et de la découverte du tombeau vide, est-on en droit de faire la conjecture de M. Loisy et de supposer, par voie de conséquence, que la tradition concernant la sépulture de Jésus a été créée de toutes pièces? On le serait peut-être si, en dehors de ces récits, dont la valeur historique est mise en cause, il n'y avait pas des témoignages antérieurs et parfaitement authentiques de la sépulture de Jésus. Or il en existe, et bien qu'ils

1. *Dogme et critique*, p. 189-192 201, 210, 211, 216, 217.
2. *Quelques lettres*, p. 93-94.

ne relatent aucune circonstance particulière du fait, ils attestent le fait d'une sépulture régulière, ordinaire à tout le moins, et non celui d'un enfouissement dans une fosse commune quelconque, dans laquelle il n'aurait jamais pu être question de rechercher et de retrouver le cadavre du supplicié.

Le principal témoignage qui nous est fourni en preuve du fait de la sépulture de Jésus est celui de saint Paul. Au jugement de M. Le Roy [1], il « a une valeur historique de premier ordre, parce que les Epîtres sont les plus anciens documents que nous puissions invoquer et parce que d'autre part elles n'accusent pas le même travail rédactionnel que les Evangiles ». Il se trouve précisément dans celles des lettres de l'apôtre, qui n'ont jamais été sérieusement contestées, et il est dans plusieurs. Ecrivant aux Corinthiens, en l'an 58, au plus tard, moins de trente ans après les événements, il rappelle aux fidèles qu'il avait évangélisés l'Evangile qu'il leur avait prêché, qu'ils avaient reçu, qu'ils conservaient et par qui ils avaient été sauvés, l'Evangile que lui-même avait appris par tradition avant de le leur transmettre et qui comportait ces vérités : « que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, et qu'il a été enseveli, καὶ ὅτι ἐτάφη, et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures, etc., I Cor., xv, 1-4. Ces trois faits, mort, sépulture et résurrection, étaient connus de saint Paul par tradition. Il les avait appris d'Ananie, des chrétiens de Damas ou des apôtres, avant de les annoncer aux Corinthiens. M. Le Roy a bien dit, il est vrai, au sujet de la résurrection et de la passion [2], que la

1. *Dogme et critique*, p. 201. Cf. p. 181.

2. *Op. cit.*, p. 174 et 216, note 1. Cf. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise* 2e édit., Bellevue, 1903, p. 113, note 2.

formule : *secundum Scripturas* « ne semble pas indiquer qu'il s'agisse pour lui d'une tradition proprement et uniquement historique : la préoccupation théologique y est sensible ». M. Loisy en conclut que Paul « savait donc que le corps du crucifié avait été mis en terre, et il trouvait le fait annoncé dans l'Ancien Testament, comme la mort et la résurrection du Christ. Cette attestation peut n'avoir aucun rapport avec ce que Marc raconte. Supposons.... que le corps de Jésus ait été déposé dans une espèce de fosse commune avec les deux voleurs, Paul aurait pu dire ce qu'il a dit »[1]. Mais, outre que l'appel aux Ecritures, ou la justification des faits par la prophétie, n'est pas, de soi, au détriment de la vérité historique, il n'a pas eu lieu pour la sépulture. Les trois faits sont catégoriquement distincts par la conjonction ὅτι répétée, et la formule κατὰ τὰς γραφάς n'est employée que pour la passion et la résurrection[2], et pas pour la sépulture. Il n'y a donc pas de raison de nier la tradition proprement et uniquement historique de ce dernier fait. Quant à la nature de l'événement exprimé par ἐτάφη, c'est à tout le moins une sépulture ordinaire. Partout, dans le Nouveau Testament, le verbe θάπτω a ce sens, Matth., VIII, 21, 22; XIV, 12; Luc., IX, 59, 60; Act., V, 6, 9, 10, et il se trouve que les deux autres fois où l'aoriste passif ἐτάφη est employé, il s'agit d'une sépulture magnifique, celle du riche dans la parabole de Lazare, Luc., XVI, 22, et celle de David, Act., II, 29. Par suite, on pourrait conclure, sans lire entre les lignes, comme Bousset[3] recom-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 708.

2. G. Schnedermann, *Die Briefe an die Korinther*, dans *Kurzgefasster Kommentar*, 2e édit., Munich, 1895, p. 267.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 146.

mande de ne pas faire, que, par le simple ἐτάφη, saint Paul fait allusion à la sépulture honorable que Jésus reçut dans le tombeau de Joseph d'Arimathie. A tout le moins, bien qu'en style classique ce verbe puisse désigner n'importe quelle sépulture, il semble impossible, étant donné l'usage constant du Nouveau Testament, de l'interpréter de l'enfouissement du cadavre dans une fosse commune quelconque.

Mais ce n'est pas l'unique témoignage, bien expressif cependant, que saint Paul ait rendu au fait de la sépulture de Jésus. Pour être symbolique, le second témoignage de l'apôtre n'en est que plus significatif. Les trois faits, la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus précédemment associés dans leur ordre historique et chronologique, deviennent, sous la plume de l'apôtre, le point de départ, le point d'appui d'une doctrine mystique très profonde. Incorporé au Christ par le baptême, le chrétien est mort, a été enseveli et est ressuscité avec lui. Quelle que soit la nuance exacte de la pensée de l'apôtre qui n'est pas ici en cause, il suffira de citer en latin, car il est à peu près impossible de donner une traduction française littérale, les passages qui concernent la consépulture : *Consepulti enim sumus* (συνετάφημεν) *cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus*, Rom., VI, 4 ; *Consepulti* (συνταφέντες) *et in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis*, Col., II, 12. Entre la mort et la résurrection de Jésus, saint Paul place évidemment la sépulture de celui avec qui nous avons été crucifiés et ensevelis et à la résurrection de qui nous participerons comme nous avons, par le baptême, pris part à sa mort et à son ensevelissement. Donc, à moins de nier

l'authenticité de ces trois Epîtres de saint Paul, on ne peut douter que l'apôtre n'ait connu la sépulture, et une sépulture régulière, sinon honorable, aussi bien que la crucifixion et la résurrection du Sauveur[1].

Article 2. — Le fait même de la résurrection.

Saint Paul a souvent attesté, dans ses Epîtres[2], la résurrection de Notre-Seigneur. Dans sa première

1. B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, Gœttingue, 1899, p. 266 ; Luthardt, *Der Brief Pauli an die Römer*, dans *Kurzgefasster Kommentar*, 2e édit., Munich, 1895, p. 464-465. Bien que saint Paul ne parle pas explicitement de la découverte du tombeau vide, comme l'objecte M. Loisy, *Quelques lettres*, p. 195, pour en conclure qu'il l'ignore, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 708, il semble impossible de nier qu'il ait connu quelque chose de ce qui s'est passé au matin de Pâques. La succession des faits : mort sur la croix, sépulture, résurrection le troisième jour, exige la sortie du tombeau et le retour à la vie. Le silence de l'apôtre sur les circonstances détaillées de ces événements ne prouve pas nécessairement son ignorance. On sait qu'il est très sobre de données historiques sur la vie de Jésus. Son silence ne prouve ni qu'il les ignorait ni, à plus forte raison, qu'elles n'ont aucune réalité. « L'apôtre a-t-il connu le message du tombeau vide ? se demande M. Harnack, *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1902, p. 171-172. Des théologiens considérables en doutent, répond-il ; pour moi, la chose est vraisemblable, néanmoins on ne peut en avoir une certitude absolue. Il est évident que lui et les autres disciples n'ont pas attaché une importance capitale au contenu du tombeau vide, mais aux apparitions. » D'autres critiques admettent fermement que saint Paul parle de l'ensevelissement honorable de Jésus. Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 18, 19 ; E. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 50-52, 58-59 ; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Gœttingue, 1903, p. 344 ; P. Ladeuze, *La résurrection du Christ*, p. 51-52 ; J. Orr, *the resurrection of Jesus*, p. 92 ; G. Uhlhorn, *Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen*, 1892, p. 172 ; Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, Halle, 1897, p. 161-166 ; Lepin, *La valeur historique du quatrième Evangile*, Paris, 1910, t. I, p. 573.

2. Je ne mentionnerai pas ici les attestations de ce fait qu'on trouve dans ses discours des Actes, soit à la synagogue d'Antioche de Pisidie, XIII, 30, 31, soit à Thessalonique, XVII, 3, soit à Athènes sur l'Aréopage, XVII, 31, soit en présence d'Agrippa, XXVI, 23, parce que, malgré l'heureuse réaction qui se dessine de plus en plus en faveur de la valeur historique du livre des Actes, plusieurs critiques n'y voient encore que le témoignage de l'auteur, faisant parler ainsi l'apôtre, et parce qu'aussi je les ai fait valoir dans

Epître aux Thessaloniciens, 1, 9, 10, il leur rappelle comment il est venu lui-même chez eux, comment il les a convertis et leur a appris à attendre le retour du ciel du Fils de Dieu, que Dieu a ressuscité des morts, de Jésus, qui nous a rachetés de la colère future[1]. Ce souvenir correspond bien au récit de la première prédication de Paul à la synagogue de Thessalonique, pendant trois sabbats, tel que nous le lisons dans les Actes, XVII, 3. Le retour de Jésus ressuscité fait alors tout spécialement partie de l'Evangile de Dieu, que prêchait l'apôtre, I Thess., II, 2, 4, 8, 9, et les chrétiens de Thessalonique devaient être la joie et la couronne glorieuse de saint Paul à l'avènement du Seigneur Jésus-Christ, II, 19. Cf. III, 13; V, 23. Quant aux morts, ces chrétiens ne devaient pas se contrister à leur sujet comme ceux qui n'ont pas d'espérance. « Car si nous croyons que Jésus est mort et est ressuscité, ainsi Dieu (venant juger les hommes) amènera avec lui par Jésus ceux qui dorment », IV, 12, 13. L'apôtre prouvait donc déjà la résurrection des morts par celle de Jésus[2]. Si le jour du Seigneur n'est pas imminent, II Thess., II, 2, et si l'avènement de l'Antéchrist doit le précéder, 3-11, les Thessaloniciens doivent néanmoins demeurer fermes et tenir les traditions qu'ils ont apprises de leur apôtre tant dans ses discours que dans sa lettre précédente, 14, par conséquent sa prédication de la mort et de la résurrection de Jésus, mort nécessaire au salut, I Thess., V, 10, et résurrection, gage de celle des défunts, I Thess., IV, 13.

ma brochure : *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Actes des Apôtres* (collection *Science et religion*, n. 497), Paris, 1908, p. 27-28.

1. Ch. H. Robinson, *Studies in the resurrection of Christ*, p. 51.

2. M. Magnien, *La résurrection des morts d'après la première Epître aux Thessaloniciens*, dans la *Revue biblique*, juillet 1907, p. 362-363.

Nous revenons maintenant à la première Epître aux Corinthiens, dont nous n'avons pas épuisé tout le contenu au sujet de la résurrection. En rappelant l'objet principal de sa prédication précédente, identique à celle des autres apôtres, saint Paul présente aux Corinthiens la résurrection de Jésus comme un fait historique, qui a suivi sa mort et son ensevelissement. Cette résurrection est donc aussi réelle, et aussi incontestable, que la crucifixion et la sépulture du Sauveur. Ici, au moins, l'apôtre ne vise pas seulement « l'existence du ressuscité », mais bien « le fait initial de la résurrection[1]. » Il rapporte ces *faits* : Jésus a été mis à mort, il a été déposé au sépulcre, il est ressuscité et il a été vu par les apôtres et par d'autres chrétiens. Il n'insiste pas, il est vrai, sur les circonstances de cette résurrection, sinon sur celle de la date, au troisième jour. Il ne parle pas du tombeau vide. C'est, au sentiment de M. Arnold Meyer[2], ou qu'il ignore cette circonstance, ou que la pensée du tombeau vide lui est tout à fait étrangère. Sans doute saint Paul ne mentionne pas explicitement la découverte du tombeau vide ; il l'énonce toutefois équivalemment. Pourquoi, en effet, parmi ces quelques faits essentiels de la fin de Jésus, l'ensevelissement occupe-t-il une place ? Ce n'est pas, comme le prétend M. Meyer, p. 25, pour une raison mystique, en vue de l'application spirituelle que l'apôtre en fit plus tard, Rom., VI, 4. Cette application, qui appartenait

1. Expressions de M. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 120, reproduites par M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 181. Cf. Loisy, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi Dominici gregis »*, Ceffonds, 1908, p. 81.

2. *Die Auferstehung Christi*, Tubingue, 1905, p. 23-24. Cf. P. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 5-6.

à un enseignement plus avancé, suppose et exige le fait, qui est ici simplement affirmé. « Ce fait de l'inhumation rappelle à jamais « ce tombeau vide sur lequel est, comme on l'a dit, fondée l'Eglise », et qui reste inexplicable pour quiconque nie la résurrection corporelle de Jésus [1]. » Tenons-nous-en aux claires déclarations de l'apôtre : Il est mort, il a été mis au tombeau ; il est ressuscité ; il a été vu [2]. « Qui donc, dans ce contexte, est ressuscité ? Evidemment celui qui a été mis au tombeau. Ne cherchons pas midi à quatorze heures ! » selon un proverbe vulgaire que M. Ladeuze cite à ce propos [3].

M. Lake doute que le témoignage de saint Paul prouve l'identité de celui qui a été enseveli et qui est ressuscité, parce que la résurrection pourrait être la création d'un corps nouveau et non la reprise du corps déposé dans le sépulcre [4]. Mais, nous le montrerons plus loin, saint Paul admet l'identité du corps ressuscité avec le corps enseveli. Comment dès lors Jésus, précédemment enseveli, aurait-il pu ressusciter réellement sans sortir du tombeau, sans laisser vide le sépulcre dans lequel son corps avait été déposé ? Au silence sur la découverte du tombeau vide, M. Le Roy ajoute celui sur les cons-

1. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 332.

2. « En passant des faits de la mort et de l'ensevelissement à celui de la résurrection, Paul abandonne les aoristes (*est mort, a été enseveli*) pour le parfait (ἐγήγερται). Car le Christ ressuscité demeure vivant. » F. Godet, *loc. cit.* Cf. Th. Korff, *Die Auferstehung Jesu und die radikale Theologie*, p. 15-17.

3. *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 24. De même, Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 12 ; et E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 9. Voir, en outre, le discours de l'apôtre à la synagogue d'Antioche de Pisidie. Act., XIII, 29.

4. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 18-23.

tatations des gardes[1]. Mais silence n'équivaut pas à ignorance, ni surtout à négation. Le raisonnement de ces critiques suppose que saint Paul, en parlant de la résurrection du Christ, n'a pu omettre aucun des arguments principaux qui l'établissent. Il pèche par la base, car l'apôtre n'a pas pour but de démontrer la résurrection de Jésus ni, comme le prétend M. Loisy[2], la vie immortelle et glorieuse du Christ, mais la résurrection des morts par celle du Sauveur. Il se borne donc à affirmer celle-ci, à rappeler qu'il l'a prêchée précédemment aux Corinthiens et peut-être à citer quatre articles d'une formule primitive de foi, que la catéchèse apostolique développait et expliquait. Il n'était pas dès lors nécessaire de prouver longuement la résurrection du Christ, en alléguant tous les faits qui l'établissent. Saint Paul ne se proposait pas de faire un récit diplomatiquement exact ni une histoire complète de la résurrection du Sauveur : il a seulement rappelé qu'elle était prouvée par des apparitions du ressuscité et il a cité celles qui avaient à ses yeux le plus d'intérêt et qui lui ont paru les plus importantes[3].

« D'ailleurs, on comprendrait aisément que saint Paul, qui n'a eu que des relations passagères avec les Douze et avec les chrétiens de Palestine, ait ignoré certains détails de la vie du Christ ressuscité[4]. » La preuve positive des apparitions, dans lesquelles le ressuscité s'était montré aux siens avec son propre corps, lui a paru si décisive qu'il n'a pas rapporté la preuve purement négative du tombeau vide[5].

1. *Dogme et critique*, p. 181.
2. *Simples réflexions*, p. 129.
3. Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, p. 136 ; *Die Auferstehung Jesu und die radikale Theologie*, p. 14-15.
4. Ladeuze, *op. cit.*, p. 36.
5. E. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 7.

Même réduite à la simple affirmation du fait, dépouillé de toutes ses circonstances, son argumentation était fondée, il nous reste à le montrer, sur la réalité historique de la résurrection de Jésus.

En effet, tout le développement d'idées, contenu dans les versets 12-19, se réduit à ceci : La négation de la résurrection des morts entraîne celle de la résurrection du Christ et est ainsi un démenti donné au témoignage des apôtres et au christianisme entier. D'abord, la résurrection des morts, niée par quelques chrétiens de Corinthe, repose sur celle du Christ, prêchée par les apôtres. Notons qu'il ne s'agit pas, dans le raisonnement de l'apôtre, de la notion abstraite de résurrection, mais du fait concret, de l'événement historique, de la résurrection des morts, qui aura lieu à la fin des temps et que les chrétiens attendent au terme de l'économie terrestre, d'une vie nouvelle, réservée aux chrétiens dans l'état glorieux. L'apôtre, en effet, ne parle expressément que de la résurrection des justes. Or, ce fait dépend, à ses yeux, d'un autre fait : la résurrection du Christ [1]. Celle-ci n'est pas une exception pour le Christ seul, un privilège, attaché à sa sainteté parfaite ou à sa divinité. Jésus est ressuscité comme prémices, 20 [2] ; il ne sera pas seul dans son état de gloire. Si par la faute d'un homme, du premier homme, Adam, la mort est entrée dans le monde

1. P. Rose, *op. cit.*, p. 284-285.

2. « Ἀπαρχή, premier épi mûr, cueilli à la main, pour être offert à Dieu » : l'image est peut-être suggérée par l'approche des fêtes pascales, 1 Cor., v, 7. » C. Toussaint, *Epîtres de saint Paul*, p. 413, note 1. L'apôtre argumente donc sur la croyance à la résurrection future des morts, et non, comme le dit M. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 260, sur le fait qu'il y a des morts qui ressuscitent. Ceux-ci ressuscitent dans leur corps terrestre et reviennent à la vie ordinaire ; le Christ est ressuscité à la vie glorieuse, à laquelle participeront plus tard les justes ressuscités.

comme châtiment du péché, c'est par les mérites d'un autre homme, le Christ, second Adam, qu'il y aura pour les hommes résurrection des morts, 21. Depuis Adam et en Adam, tous les hommes meurent ; après le Christ et en lui, tous revivront, 22[1]. Le Christ n'a fait que précéder les hommes dans cette vie nouvelle ; à son futur avènement, ceux qui lui appartiennent ressusciteront comme lui et avec lui, 23, et cette résurrection universelle précédera la fin de toutes choses, 24-28. Elle est une conséquence du salut apporté au monde par le Christ. Par le péché d'Adam, tout homme était pécheur ; son corps était déchu, soumis à la corruption et à la mort. Le Christ, par sa mort expiatrice, a rétabli l'ordre primitif ; il a effacé les péchés des hommes dans son sang. Le premier effet de sa rédemption a été sa propre résurrection. S'il n'avait pas été rendu à la vie, il serait lui-même un condamné non justifié. Parce qu'il a expié la faute, il devait tout de suite, et le premier, et en preuve de la rédemption accomplie, ne pas être astreint à un effet de la mort, la corruption du tombeau ; il devait sortir du tombeau et inaugurer un état de vie glorieuse. S'il n'était pas ressuscité, c'est que la rédemption n'aurait pas eu lieu ; les chrétiens vivants de Corinthe seraient encore dans leurs péchés, sous le coup de la condamnation primitive, et ceux d'entre eux qui s'étaient endormis dans le Christ, qui étaient morts dans l'espoir du salut, auraient péri, seraient demeurés eux aussi dans l'état de perdition, 17, 18. Donc nier la résurrection future des morts, c'est nier la résurrection du Christ, prémices des ressuscités. Celle-ci est la cause de l'autre, et lui

1. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 171 ; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 187-188.

dénier son effet, c'est lui enlever sa réalité propre de cause efficace [1].

Ce premier raisonnement, qui suppose déjà la réalité de la résurrection de Jésus, est suivi d'un autre : « Mais si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, elle aussi, et votre foi est vaine », 14, c'est-à-dire sans objet. Le témoignage des apôtres, ayant pour objet essentiel la résurrection du Christ, a donc porté sur un objet non réel, si cette résurrection n'a pas eu lieu. La prédication apostolique aurait enseigné une erreur. Elle aurait même été une imposture. Les apôtres se trouveraient être des faux témoins à l'égard de Dieu, puisqu'ils auraient témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ, lequel il n'aurait pas ressuscité, 15. Ils seraient ainsi pris en flagrant délit de mensonge, attribuant à Dieu une œuvre qu'il n'a pas faite. Vaine aussi la foi que les Corinthiens ont donnée à ce témoignage, κενή, 14. Elle aussi serait sans objet, porterait sur un fait non réel ; l'objet qu'elle avait cru saisir serait purement fictif [2]. Non seulement donc la foi chrétienne serait dépourvue du principal motif de crédibilité, sur lequel elle s'appuyait, et privée de la preuve la plus solide et la plus accessible de la divinité du christianisme [3], ainsi que de son objet essentiel, mais

1. Cf. Godet, *op. cit.*, t. II, p. 343-344, 350-356 ; A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul, Première partie*, p. 165-166 ; Ladeuze, *op. cit.*, p. 5-6 ; Dentler, *op. cit.*, p. 15-16 ; E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 156-157, 170-171, 218-224.

2. Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, t. III, p. 176.

3. La résurrection est le grand motif de crédibilité de la foi chrétienne, parce qu'il était, dès l'époque apostolique, la base de la foi en Jésus, le gage le plus certain de la messianité du Sauveur. Ce dogme appartient donc aux préliminaires de la foi. F. Prat, *op. cit.*, p. 82 ; E. Tobac, *op. cit.*, p. 158. Cependant saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXIX, a. 1, ad 2um, a dit que la résurrection du Seigneur était un des miracles qu'il faut croire, *de quibus est fides*, plutôt qu'un des miracles opérés en preuve de la foi, *ad fidei comprobationem*. Néanmoins tout obscur et secret qu'il ait été dans

encore elle serait sans fruit, sans effet. ματαία, 18 ; ils seraient demeurés dans leurs péchés et la grande œuvre du salut, que le Christ était censé avoir accomplie et en qui les chrétiens de Corinthe s'étaient fiés, n'aurait pas eu lieu[1]. La négation de la résurrection du Christ serait donc finalement un démenti donné au témoignage unanime des apôtres, 11, et au christianisme tout entier. Toutes ces conséquences inadmissibles pour un croyant prouvent donc la réalité du fait, puisque sa négation les rendrait nécessaires. Aussi saint Paul conclut-il victorieusement : « Mais maintenant le Christ est ressuscité des morts », 20[2].

La résurrection des morts étant ainsi fondée sur celle de Jésus, saint Paul pouvait écrire plus tard aux mêmes fidèles de Corinthe qu'au milieu de ses tribulations et des dangers qu'il courait, il se confiait fermement en Dieu qui ressuscite les morts. II Cor.,

son opération le miracle de la résurrection du Christ est devenu, par le moyen des apparitions du ressuscité, objet de foi divine pour les apôtres et il a été rendu croyable pour les chrétiens par le témoignage apostolique, oral d'abord, écrit ensuite, le premier confirmé par des miracles, et le second enregistré dans des livres authentiques et véridiques. Cf. D. Palmieri, *Osservazioni sulla recente opera, L'Evangile et l'Eglise par Alfred Loisy*, Rome, 1903, p. 38-39.

1. Fillion, *La sainte Bible*, t. VIII, p. 198 ; Robinson, *Studies in the resurrection of Christ*, p. 53-54. Pour M. Loisy, *Quelques lettres*, etc., p. 154, « saint Paul regarde la résurrection de Jésus comme un fait capital dans l'économie du salut, mais il ne l'envisage pas au point de vue de la démonstration chrétienne. » Pourtant, selon lui, la prédication des apôtres manquerait de fondement, si la résurrection de Jésus n'avait pas eu lieu. La vérité historique de cet événement importe donc à la démonstration de la foi chrétienne.

2. F. Godet, *loc. cit.*, p. 344-346 ; Ladeuze, *op. cit.*, p. 5 ; Denteler, *op. cit.*, p. 13-14 ; Prat, *op. cit.*, p. 185-186 ; Tobac, *op. cit.*, p. 158, 228-229. M. Le Roy n'a visiblement rien compris au raisonnement de l'apôtre, quand, après avoir simplement cité ce passage, sans l'analyser ni l'interpréter d'après la théologie de saint Paul, il ajoute : « Est-ce que tout cela éveille l'idée d'un fait sensible, constatable au sens positif du mot, objet d'une perception

1, 9. Il ne se prêchait pas lui-même, mais Jésus-Christ, notre Seigneur, IV, 5, et nous pouvons ajouter, sans fausser sa pensée, Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Aussi, malgré les tribulations et les persécutions que son ministère apostolique lui valait, il croyait et il espérait être un jour glorifié, « sachant que celui qui a ressuscité Jésus nous ressuscitera nous-mêmes avec Jésus », 14. Cette espérance de la gloire céleste qui suivra la résurrection lui donnait la force et le courage de supporter pour les chrétiens tous les travaux et toutes les peines de l'apostolat, 15-18. Les Corinthiens, instruits de la doctrine de Paul sur la résurrection des morts, étaient capables de comprendre ce ferme espoir de leur apôtre.

Celui-ci tire un peu plus loin de la résurrection de Jésus un nouvel enseignement pour l'instruction de ses lecteurs. La résurrection finale du chrétien avec le Christ est précédée d'une autre résurrection, du passage de la mort du péché à la vie surnaturelle par la conversion au christianisme. Si un seul homme, Adam, est mort pour tous, tous sont morts avec lui, et comme lui. Mais le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent (encore sur terre) ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux, V, 14, 15. Le chrétien, racheté par la mort du Christ de la mort résultant de la faute d'Adam, doit vivre avec le Christ de sa vie, d'une vie nouvelle,

qui ne devrait rien à la foi et d'une connaissance qui se transmettrait par tradition proprement historique? » *Dogme et critique*, p. 182. La tradition historique, l'apôtre l'a rapportée au verset 3, l'objet au verset 4. Cet objet consiste en quatre faits sensibles : mort, sépulture, résurrection, apparitions. La résurrection a été perçue par le moyen des apparitions, et cette perception ne doit rien à la foi, autrement la foi n'aurait point d'appui réel dans la résurrection, si celle-ci n'était un fait réel, transmis par tradition purement historique.

pareille à celle que mène dans sa gloire le Christ ressuscité. Il devient ainsi une créature nouvelle, 17 [1].

Dans la suscription de sa lettre aux Galates, saint Paul affirme incidemment la résurrection du Sauveur, en énonçant l'origine de son apostolat. Il a reçu sa mission non des hommes, ni par l'intermédiaire des hommes, mais par Jésus-Christ et par Dieu le Père, qui a ressuscité Jésus des morts, 1, 1. Cf. 13-16. Sur le chemin de Damas, il avait vu le Christ ressuscité, qui lui avait confié la charge d'évangéliser les gentils, et sa lettre a pour objet principal de revendiquer les droits de son apostolat.

Au début de la longue adresse de son Epître aux Romains, il indique l'objet de l'Evangile, que Dieu avait prédit par les prophètes dans les saintes Ecritures : c'est le Fils même de Dieu, devenu membre de la race de David selon la chair et déclaré Fils glorieux de Dieu à partir de sa résurrection d'entre les morts, 1, 1-14. Le sens précis de ce passage difficile n'est pas que Jésus, fils de David selon la chair, est devenu Fils de Dieu, en raison de sa sainteté propre par le fait même de sa résurrection ou de la croyance des fidèles à sa résurrection. La vraie signification est que ce Jésus, fils de David par sa nature humaine et Fils de Dieu par l'esprit de sainteté, dans lequel il avait été constitué par sa nature divine, a été manifesté par sa résurrection d'entre les morts Fils de Dieu dans son état glorieux, ἐν δυνάμει. En d'autres termes, sa glorification dans le ciel, dérivant de sa filiation divine, n'a commencé qu'à la résurrection, elle est en quelque sorte l'effet de la résurrection, en ce que, au moins, la résurrection a replacé le Fils de Dieu, humilié et

1. E. Tobac, *op. cit.*, p. 171, 173.

abaissé durant sa vie terrestre, dans la gloire céleste qui lui revenait au titre de Fils de Dieu[1]. Plus loin, l'apôtre explique aux Romains que la justice par la foi est imputée réellement à tous ceux qui croient en celui qui a ressuscité Jésus-Christ Notre-Seigneur d'entre les morts, IV, 24. Comment cela ? La justice est d'abord, pour saint Paul, la délivrance de l'état de péché ; elle présuppose donc la rémission des péchés et la réconciliation avec Dieu, qui relèvent immédiatement de la mort du Christ. La justification, elle, est le contre-pied de la condamnation, qui résulte du péché ; elle délivre de la puissance du péché et elle est, avec l'état de justice qu'elle établit dans l'âme justifiée et réconciliée, l'effet direct de la résurrection du Sauveur. C'est ce que distingue saint Paul, en affirmant le rôle du Christ dans notre justification : il a été livré à la mort à cause de nos péchés et il est ressuscité à cause de notre justification, 25 [2].

L'apôtre expose nettement la même distinction, lorsqu'il décrit les effets de la justification. La délivrance du péché est rattachée juridiquement à la mort expiatrice de Jésus et obtenue objectivement par le baptême, dont l'immersion symbolise la sépulture du Sauveur, VI, 2-4. Mais l'effet positif d'une nouvelle vie est ratta-

1. P. Rose, *Etudes sur la théologie de saint Paul,* dans la *Revue biblique*, 1903, p. 337-361. M. Tobac, *op. cit.*, p. 132, note 2, résume ainsi très nettement la signification exacte de ce texte : « Les deux éléments σάρξ et πνεῦμα ne paraissent pas désigner dans ce passage les deux parties constitutives de la nature humaine; mais σάρξ, ici comme ailleurs encore dans saint Paul, représenterait l'homme tout entier; le πνεῦμα ἁγιωσύνης désignerait de son côté la nature divine qui a exigé l'état et l'éclat de Fils de Dieu manifesté à la suite de la résurrection. » La résurrection de Jésus a été le point de départ de la christologie apostolique. Disteldorf, *op. cit.*, p. 543-544.

2. E. Tobac, *op. cit.*, p. 157, 220-222. « On dirait que le Christ mourant est, aux yeux de saint Paul, la cause méritoire de notre délivrance, le Christ ressuscité et vivant, la cause efficiente. » Id., *ibid.*, *Addenda*, p. XXIII.

chée à la résurrection, *ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus*, 4. Après être morts avec le Christ dans le baptême, nous ressusciterons avec lui, 5. En effet, si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi en même temps avec lui, sachant que le Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus. Par conséquent, les chrétiens, une fois morts au péché, vivent par Dieu dans le Christ Jésus, notre Seigneur, 8-11. Ils participent déjà, ici-bas, à la vie divine, que le Christ mène dans sa gloire ; ils sont entrés dans une phase nouvelle d'existence par le fait de la mort et de la résurrection du Christ [1].

Un autre effet de la justification est l'inhabitation de l'esprit vivifiant du Christ ressuscité dans l'âme justifiée. Si le Christ habite dans le chrétien, le corps de celui-ci peut bien rester sujet à la mort à cause du péché, son esprit est vivant à cause de la justification. Mais si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts est dans le chrétien, Dieu qui a ressuscité Jésus-Christ rendra la vie, même à son corps mortel, à cause de l'esprit qui habite en lui, VIII, 10-11. La justification ne communique pas seulement au chrétien la vie du Christ, ne le fait pas seulement participer à son esprit et à celui de Dieu ; cet Esprit, qui habitera en lui et s'unira intimement à son propre esprit, rendra la vie au corps lui-même, sujet à la mort, et cette revivification future, cette résurrection du corps est, elle aussi, un effet de la justification [2]. La glorification est donc assurée aux hommes justifiés, 30. Dieu, qui les a justifiés, n'accusera pas ses élus, 33. Le Christ Jésus,

1. E. Tobac, *op. cit.*, p. 188-192 ; A. Jülicher, *Der Brief an die Römer*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. II, p. 258-259 ; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 171-172.
2. E. Tobac, *ibid.*, p. 181-182.

juge, ne les condamnera pas, lui qui est mort, bien plus, qui est ressuscité, qui se tient à la droite de Dieu et interpelle son Père pour eux, 34.

Traitant plus loin encore du rejet d'Israël, qui n'a pas eu part à la justification, l'apôtre oppose la justice qui vient de la loi, à celle qui vient de la foi et il en découvre la distinction dans Moïse. La première, qui résulte de la pratique des commandements, n'obtiendra de Dieu que les biens de la vie terrestre, Lev., XVIII, 5. La seconde est déduite de Deut., XXX, 12-14, par un mode d'exégèse emprunté aux rabbins. Si l'on veut obtenir la justice par la foi, il n'est pas nécessaire de monter au ciel pour en ramener le Christ, ni de descendre dans l'abîme pour le rappeler du séjour des morts, mais la parole à croire est sur les lèvres et dans le cœur. C'est la parole de la foi, prêchée par l'apôtre. Donc, si on confesse de bouche le Seigneur Jésus, si on croit dans son cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, on est sauvé. La foi donne la justice et la profession de foi, le salut, X, 5-10. Donc, pour être justifié et sauvé, il suffit de croire à Jésus et à sa résurrection. Cette résurrection est ainsi l'objet principal de la foi qui justifie.

A propos des faibles dans la foi, qui se troublent au sujet du choix des aliments et de l'observance des jours, l'apôtre déclare qu'il ne faut pas les juger, mais laisser à Dieu le soin de juger leur conduite et de savoir s'ils agissent pour lui. Personne de nous, ajoute-t-il, ne vit ni ne meurt pour soi. Que nous vivions ou que nous mourions, c'est pour Dieu que nous devons vivre et mourir, parce que nous lui appartenons dans la vie et dans la mort. « Le Christ, en effet, est mort et est ressuscité précisément pour être le Seigneur des vivants et des morts », XIV, 1-9. Tous comparaîtront donc à son tribunal, 10-12. Sa domination universelle et son droit de

juge dérivent ainsi de sa mort et de sa résurrection.

Exposant aux Ephésiens l'action de la puissance divine dans l'œuvre de la sanctification des chrétiens, saint Paul cite incidemment l'exemple de cette action toute-puissante opérée dans le Christ, quand Dieu l'a ressuscité des morts et l'a placé à sa droite au ciel sur toute principauté, puissance, vertu, domination, et sur tout ce qui a nom en ce siècle et au siècle futur, I, 19-21. Le même Dieu, riche en miséricorde, par amour pour nous, nous a communiqué, à nous qui étions morts par le péché, la vie même du Christ Sauveur, nous a ressuscités avec lui par la grâce et nous fera asseoir avec lui dans les cieux, afin de montrer à tous les siècles à venir les richesses abondantes de sa grâce répartie par amour, II, 5-7. Saint Paul développe la même idée dans l'Epître aux Colossiens, qui est, a-t-on dit justement, la sœur jumelle de la lettre aux Ephésiens. Morts par le péché, les chrétiens de Colosses ont reçu dans le baptême, qui les ensevelissait avec le Christ et dans lequel ils sont ressuscités à la vie par la foi en l'action de Dieu, qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, une vie nouvelle, la vie même du Christ, avec tous les dons, II, 12-13. Cette résurrection à la vie de la grâce est aussi réelle que l'était leur mort spirituelle par le péché, et elle a été l'œuvre de la foi en la puissance divine, manifestée dans la résurrection de Jésus [1]. Ressuscités avec le Christ et aussi réellement que lui, les Colossiens doivent rechercher les choses supérieures, aspirer au ciel, où le Christ est assis à la droite de Dieu, III, 1-2 [2].

1. E. Tobac, *op. cit.*, p. 249-250 ; E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, Gœttingue, 1902, p. 90-91.

2. La résurrection de Jésus était pour saint Paul « la clef de la valeur sacramentelle du baptême et l'un des fondements de sa morale. » C'est pourquoi il y appuyait avec une insistance particulière. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 82.

L'apôtre expose encore aux Philippiens l'exaltation de Jésus crucifié, II, 8-11, qui suppose la résurrection. Il tient pour rien toutes choses, afin de posséder, par la foi en Jésus-Christ, la justice qui vient de la foi, afin de connaître Jésus et la vertu de sa résurrection et la participation à ses souffrances et à sa mort, en vue d'aboutir à la résurrection des morts, III, 8-11. Il veut donc obtenir personnellement les biens qui, selon sa théologie, découlent de la mort et de la résurrection du Sauveur.

Exhortant son disciple Timothée à la constance dans le travail de l'apostolat, il lui donne comme motif d'encouragement le souvenir de la résurrection de Jésus-Christ, le fils de David, d'entre les morts, tel qu'il le prêche dans sa manière d'expliquer l'Evangile, II Tim., II, 8. Son Évangile, on l'a vu plus haut, consiste à présenter la résurrection comme la suite glorieuse et la récompense de la passion et de la mort sur la croix. L'exemple de Jésus glorifié pour ses souffrances et sa mort est un stimulant, bien capable d'aider ses disciples à supporter vaillamment, dans l'espérance de la récompense, les durs travaux de l'apostolat.

Enfin, dans l'Epître aux Hébreux, saint Paul mentionne plusieurs fois l'exaltation de Jésus au ciel et sa place à la droite de Dieu, comme preuve de sa supériorité sur les anges, I, 13, comme récompense de sa passion, II, 9 ; XII, 2, comme signe de son céleste sacerdoce, IV, 14 ; VIII, 1. Cette glorification, suite de la passion et de la mort de Jésus, suppose la résurrection, qui cependant n'est pas explicitement mentionnée, sinon dans l'épilogue de la lettre, dans un souhait final : « Que le Dieu de la paix, qui a ramené d'entre les morts le grand pasteur des brebis, dans le sang du testament éternel, notre Seigneur Jésus-Christ, vous dispose à

accomplir tout bien, » XIII, 20-21. Cette prière montre bien que la gloire du Pontife, précédemment rappelée, exigeait, après sa mort sur la croix, sa résurrection glorieuse.

On le voit, la résurrection du Sauveur tenait une place importante dans la théologie de saint Paul. Il fallait, pour en tirer des conclusions si variées et d'une portée si pratique, que l'apôtre eût la certitude absolue du fait, qu'il prêchait, qu'il plaçait à la base de la foi des fidèles et dont il déduisait des règles de conduite. Il fallait aussi que les chrétiens des diverses Eglises, auxquels il écrivait, partageassent sa foi et se souvinssent que la résurrection de Jésus était un article du symbole primitif. Autrement, ils auraient pu répondre à leur apôtre, en employant une de ses expressions, que son Evangile, appuyé sur le fait de cette résurrection, était « vain », vide d'objet et de réalité, si vraiment le fait n'avait pas eu lieu, que sa prédication était vaine, que le christianisme, qu'il leur prêchait, était vain et inefficace [1]. Donc, saint Paul admettait comme une tradition chrétienne et apostolique que le Christ était ressuscité ; avec les autres apôtres, il prêchait ce fait, dont il faisait la base de la foi nouvelle et le principe de nombreuses considérations théoriques et pratiques, qui rentraient dans la trame de son Evangile. Encore une fois, tout cela croule si la résurrection de Jésus n'est pas un fait certain. Mais pour Paul et ses disciples, c'était un fait certain, attesté par la tradition antérieure et prêché par tous les apôtres

1. OTTO PFLEIDERER, qui voit partout l'influence des mystères païens sur le christianisme primitif, observe que, à une époque, adonnée au culte des mystères et où fleurissait le syncrétisme des religions orientales, la prédication mystique du Fils de Dieu mourant et ressuscitant a dû exercer sur beaucoup d'esprits une grande puissance d'attraction. *Die Entstehung des Christentums*, 2e édit., Munich, 1907, p. 173.

qui en faisaient le fondement solide et ferme du christianisme. L'attestation de ce fait remonte donc plus haut que l'an 57 ; elle remonte au début de l'apostolat de Paul, au moment de sa conversion, et auparavant même par l'intermédiaire de ses initiateurs à la foi chrétienne. Elle ne dépend pas exclusivement de sa vision sur le chemin de Damas ; elle repose sur le témoignage des autres apôtres. Le fait qu'elle atteste est ainsi l'objet d'une connaissance qui se transmet par tradition proprement historique.

Article 3. — La circonstance du troisième jour.

« Il serait extraordinairement important, dit M. Rohrbach [1], si nous savions sur quelle tradition s'est trouvé fondé pour Paul ce membre de phrase : ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. ». Mais l'apôtre nous l'apprend lui-même, quand il présente cette affirmation (peut-être le troisième article d'un symbole primitif de foi) comme provenant de la tradition, puisqu'il a transmis aux Corinthiens « ce qu'il a reçu », I Cor., xv, 3. Ce point est, en effet, d'une importance spéciale. Saint Paul ne rapporte ce détail que dans ce seul passage ; il n'en fait pas non plus l'objet de ses spéculations. Et bien qu'il l'ait rapporté incidemment et en passant, il le tient cependant de ceux qui l'ont précédé ; il l'a déjà prêché aux Corinthiens, et pour cet objet de sa prédication ainsi que pour les autres qui sont ici signalés, il est d'accord avec la prédication des autres apôtres, II. Il est impossible de se débarrasser de ce témoignage de l'apôtre, qui garantit la circonstance de la résurrection « au troisième jour » [2]. Les Evan-

1. *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 5.
2. F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 8 ; E. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. T.*, p. 12.

giles ne la relatent explicitement que dans les prédictions de la passion et de la résurrection et dans la conversation du Sauveur ressuscité avec les disciples d'Emmaüs en connexion avec l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, Luc., XXIV, 46. Elle n'en est pas moins attestée par la plus ancienne tradition apostolique, par celle qui nous est connue par un témoignage authentique, critiquement indéniable, celui de l'apôtre saint Paul dans une Epître certaine [1].

Cette conclusion si rigoureuse n'est pas du goût de tous les critiques, parce qu'elle renverse leurs théories. Aussi, pour éluder sa force démonstrative, ont-ils essayé de diverses manières d'interpréter autrement que nous la circonstance du troisième jour. Nous discuterons à l'article suivant l'hypothèse la plus défavorable au point de vue exégétique, celle qui veut rattacher les mots τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ à κατὰ τὰς γραφάς, pour faire de cette date, non plus une tradition apostolique, mais seulement une déduction théologique, tirée des Ecritures et par conséquent sans valeur, au sentiment des partisans de cette hypothèse. Il faut examiner ici les autres essais, bien variés, d'explication.

Les plus singuliers, qui sont aussi les plus éloignés de l'exégèse, sont ceux qui, pour des raisons diverses, cherchent dans l'ambiance étrangère, dans l'influence des religions païennes sur la tradition évangélique, par l'intermédiaire du judaïsme, la détermination du troisième jour pour la résurrection de Jésus. Les tenants de cette explication font dériver la résurrection de Jésus des anciens mythes solaires de l'antique Orient.

1. F. Loofs, *op. cit.*, p. 11-12 ; P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 287 ; E. Dentler, *op. cit.*, p. 43 ; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 40.

Déjà Dupuis [1] voyait dans ce fait le triomphe du soleil sur les ténèbres à l'équinoxe du printemps, époque à laquelle on a placé cette résurrection. Ce thème a été repris sur de nouvelles données par plusieurs critiques modernes. H. Gunkel [2] a prétendu que les disciples de Jésus ont appliqué à leur Maître les idées sur le Messie, qui avaient cours dans leur milieu et qui provenaient de la Babylonie. S'ils l'ont fait ressusciter à l'époque de la Pâque juive et trois jours après sa mort, c'est en souvenir d'un ancien mythe solaire, selon lequel le soleil était représenté renaissant à l'équinoxe du printemps, après les trois mois et demi de l'hiver. D'autre part, le troisième jour après la mort a été fixé pour le jour de la résurrection, afin d'identifier le jour du Christ ressuscité avec le jour du soleil, le dimanche. M. Loisy a adopté comme probables ces vues de Gunkel. Il ne s'en écarte qu'au sujet du chiffre apocalyptique 3 1/2. Selon lui, « la circonstance du troisième jour, la seule que Paul allègue pour déterminer le fait ne provient sans doute pas de la Bible, mais de l'idée populaire d'après laquelle le corps et l'âme du défunt étaient définitivement séparés l'un de l'autre au bout de trois jours. Après ce temps, la résurrection aurait été inconcevable; plus tôt, c'est la mort qui aurait pu sembler douteuse [3] ». Mais la résurrection a eu lieu le premier jour de la semaine, jour du soleil, et au lever de cet astre [4]. « La détermination du dimanche, surlendemain de la mort, comme jour de la résurrection, ne paraît pas avoir son origine dans un souvenir tra-

1. *Origine de tous les cultes*, Paris, 1794, t. III, p. 55 sq.
2. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes*, Gœttingue, 1903, p. 73-82. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1397.
3. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 177.
4. *Ibid.*, t. II, p. 721, 723-724.

ditionnel ni dans l'influence d'un texte biblique, mais dans l'usage, qui, de très bonne heure, fit du premier jour de la semaine le jour de la réunion chrétienne et le jour du Christ. L'usage lui-même ne résulte peut-être pas seulement de ce que les premiers fidèles de l'Evangile ont été amenés à prendre pour leurs assemblées le premier jour libre après le sabbat, mais de ce que le jour du soleil devint comme naturellement le jour du Sauveur chez les chrétiens arrivés du paganisme [1] ». Fiebig [2] avait émis des considérations de cette sorte, dont M. Loisy s'est inspiré, et d'autres encore, pour prouver que les récits évangéliques de la résurrection avaient subi l'influence des mythes orientaux, notamment pour la fixation de la date de la résurrection au troisième jour et au dimanche.

Des assyriologues de l'école mythologique, Zimmern [3] et Jensen [4], ont rapproché le fait de la résurrection de Jésus, et spécialement la date de cet événement au troisième jour après la mort, du mythe babylonien de Mardouk, le dieu solaire ou le dieu de la lumière. Pour eux, ce dieu était primitivement le dieu du jour et le dieu du printemps. Au printemps, il chasse l'hiver et ramène la vie sur la terre. Son apparition, à l'équinoxe de cette saison, est une cause de résurrection, et les Babyloniens célébraient à cette époque la fête de son retour et de son triomphe sur la nuit et les ténèbres. Ces souvenirs ont fixé la résurrection au printemps, et la fête de Pâques a été pour les chrétiens l'équivalent de la fête printanière de Mardouk. Pour Zimmern, les trois jours qui séparent la mort de

1. *Ibid.*, t. I, p. 177.

2. *Babel und das Neue Testament*, 1905, p. 4 sq.

3. *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1903, t. II, p. 362, 366, 370-371, 387-389, 500.

4. *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, 1906, t. I, p. 925.

la résurrection de Jésus, rappellent les trois jours durant lesquels la lune du printemps se cache avant de reparaître aux regards des hommes. Alfred Jeremias a adopté cette explication de Zimmern [1], alors que précédemment il s'était rallié à celle de Gunkel [2]. Lake tient pour probable cette influence mythologique du folklore païen sur la date de la résurrection de Jésus au troisième jour [3]. H. Radau a proposé plus récemment un nouvel essai d'explication mythique de la résurrection de Jésus [4]. Cette résurrection est un emprunt à un mythe ancien de la Babylonie. Au temps de Gudéa, patési de Shirpurla, vers 3.200 avant notre ère, on célébrait chaque année au printemps la fête de la résurrection de la nature à la vie nouvelle. Ningir-su, dieu de la pluie, du tonnerre et des éclairs, mort et enseveli durant les mois de l'hiver, sortait du tombeau pour épouser Bau, la terre, qui, fécondée par la pluie, enfantait la verdure printanière. A la venue des Chananéens en Babylonie (3.000 avant notre ère), Mardouk, le dieu de la lumière, supplanta En-lil, le dieu des cieux, et remplit les fonctions de Ningir-su. Dès lors, les Babyloniens fêtèrent son union avec Tsarpanitum, sa femme, dans le même sens que celle de Ningir-su avec Bau, sauf cette modification toutefois que la lutte de Mardouk avec Tiamat représentait la victoire des rayons fécondants du soleil printanier sur la froidure de l'hiver. Or, le Christ est, comme Mardouk, la lumière du monde ; son séjour au tombeau

1. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2e édit., Leipzig, 1906, p. 600.
2. *Babylonisches im N. T.*, Leipzig, 1905, p. 43.
3. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 197-199, 261.
4. *Bel, the Christ of ancient times*, Chicago et Londres, 1908. Cf. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1909, p. 586-587.

durant trois jours représente la mort de Mardouk pendant les trois mois de l'hiver ; ressuscité, il devient, comme Mardouk, le Seigneur de la vie, en ressuscitant des morts et en renouvelant le monde. La résurrection de Jésus est donc le mythe primitif de Shirpurla, modifié en celui de Mardouk.

Otto Pfleiderer a rapproché la résurrection de Jésus de la fête d'Adonis et des cultes apparentés d'Osiris, d'Attis, de Dionysos et d'Héraclès, bref, de tous les dieux qui reviennent à la vie et dont on célébrait la résurrection [1]. Ces fêtes étaient l'expression du mythe naturel du renouveau de la vie au printemps. Ce mythe n'a pas été le point de départ direct du mythe chrétien de la résurrection ; il a seulement fourni aux chrétiens l'occasion d'honorer Jésus ressuscité comme le Seigneur de la vie et de fixer la date de sa résurrection au troisième jour. Voici par quel procédé. Les païens convertis de l'Église d'Antioche, qui pratiquaient depuis longtemps l'ancienne fête, populaire dans leur ville, de la résurrection d'Adonis (le Seigneur), l'ont transportée à leur nouveau Seigneur, le Christ. Comme la fête du Dieu ressuscité varie, en différentes contrées, entre le deuxième, le troisième et le quatrième jour après la mort, les chrétiens, dans la légende de Pâques, ont peut-être hésité d'abord entre les formules « le troisième jour » et « après trois jours [2] ». Cheyne a réuni tous les mythes païens de la mort et de la résurrection de quelque divinité pour les rapprocher de la résurrection de Jésus [3]. A. Meyer

1. *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens*, Berlin, 1903, p. 62-63 ; *Religion und Religionen*, 1906, p. 221 sq. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1398.

2. *Die Entstehung des Christentums*, 2e édit., Munich, 1907, p. 161. Cf. p. 147.

3. *Bible problems und the new material for their solution*, Londres, 1904, p. 119-120.

s'est rallié à ce sentiment, et il reconnaît, lui aussi, les prototypes de la résurrection du Sauveur dans les légendes de Dionysos Zagreus, d'Attis, d'Osiris, qui dérivent du mythe naturel de la résurrection de la vie sur terre au printemps [1]. Quant à la date du troisième jour, il l'attribue à la tradition populaire chez les Perses et chez les Juifs, suivant laquelle, après la mort, l'âme demeure pendant trois jours auprès du corps qu'elle a quitté et ne s'en éloigne définitivement qu'au quatrième jour [2]. Böcklen [3], Bousset [4], Moffatt [5] et Loisy [6] acceptent aussi ce rapprochement.

Que penser de ces considérations, fondées sur l'étude des religions comparées? Elles ne reposent que sur des ressemblances éloignées : à savoir des fêtes célébrées au printemps, en divers pays, en l'honneur de quelque dieu, ressuscitant à la vie. Mais si l'existence de ces fêtes est indéniable, leur signification de fêtes de la résurrection d'un dieu est contestable ; elle n'est que la conséquence d'un postulat mythologique : leur dérivation d'un mythe naturel, exprimant le renouveau printanier de la nature. Or, l'interprétation qui fait de Mardouk, dans le poème babylonien de la création, l'image du soleil du printemps ne répond guère à l'idée principale de l'auteur du poème [7]. Fût-elle certaine, qu'il resterait à prouver son influence indirecte sur le judaïsme et à expliquer comment les

1. *Die Auferstehung Christi*, p. 10-11, 184, 297, 352-354. Cf. *Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?* 1907, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 182-184.

3. *Die Verwanschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, 1902, p. 29.

4. *Religion und Religionen*, p. 341, note 1.

5. Dans *Hibbert Journal*, 1902-1903, t. I, p. 777.

6. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 177. Cf. t. II, p. 723.

7. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 377-383. Cf. p. 367-377.

apôtres ou les premiers convertis du paganisme avaient appris la mythologie babylonienne, syrienne ou persane. On ne donne pas cette démonstration ; on suppose l'influence indirecte et on ne peut en signaler que des traces insignifiantes [1].

Quant à la date du troisième jour, elle ne résulte pas clairement du rapprochement avec aucun mythe païen de la résurrection d'un Dieu. La comparaison, faite par Gunkel, avec le chiffre apocalyptique de trois ans et demi ou avec le chiffre de trois mois et demi pour la durée de l'hiver, ne coïncide pas avec les trois jours. Les fêtes d'Adonis, d'Attis, d'Osiris, etc., avaient lieu deux, trois ou même quatre jours après la mort de ces divinités, et c'est une pure supposition sans fondement de prétendre que cette différence a causé l'indécision des premiers chrétiens entre les deux formules « après trois jours », « le troisième jour », que nous expliquerons plus loin. L'influence de ces dates sur la détermination du jour de la résurrection de Jésus paraîtra invraisemblable à tous ceux qui ne seront pas convaincus *a priori* de l'emprunt fait par les chrétiens aux mystères païens. Rien ne prouve que le transfert de la fête d'Adonis à Jésus ait eu lieu à Antioche, et que saint Paul l'ait

1. En rendant compte de l'ouvrage de Cheyne, M. Loisy disait justement : « Ce n'est certainement pas à cause des mythes solaires et de leur adaptation messianique antérieure à l'Évangile que les apôtres ont cru que Jésus n'était pas resté prisonnier de la mort. » Leur foi est née autrement. « Pour s'affirmer et se défendre, ajoutait-il avec moins de raison, elle a eu besoin de se préciser de plus en plus; c'est à cette détermination progressive que se rapportent les analogies signalées par M. Cheyne, et c'est là que s'est exercée l'influence de la tradition apocalyptique, non sur la croyance initiale dont cette tradition n'a pas été le point de départ et qu'elle ne suffirait pas à expliquer. » *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1905, t. x, p. 511. On a vu plus haut quelle influence de cette tradition M. Loisy admet au sujet de la résurrection de Notre-Seigneur.

appris durant son séjour en cette ville, comme l'a imaginé Pfleiderer. Le titre commun de « Seigneur » est vraiment insuffisant pour justifier la substitution [1]. Il n'y a pas plus de raison pour affirmer que la fête de Pâques a été fixée au dimanche, pour qu'elle tombât le jour du soleil. Gunkel n'a pas pu prouver que les Juifs célébraient le dimanche, ni que le dimanche qui suivait la Pâque légale, avait une importance spéciale. La célébration du dimanche, attestée par saint Paul, I Cor., XVI, 2, par les Actes, XX, 7, et par l'Apocalypse, I, 10, comme « le jour du Seigneur », s'explique par le souvenir du jour de la résurrection de Jésus, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'influence des religions païennes sur le christianisme [2]. L'explication mythologique de la date de la résurrection, au troisième jour, n'est donc pas fondée, et ses formes différentes trahissent, à elles seules, l'indécision de ses partisans, qui accumulent inutilement des raisons sans valeur [3].

1. A. Deissmann multiplie les rapprochements du nom de « Seigneur », donné à Jésus-Christ par les chrétiens et spécialement par saint Paul, avec les titres des dieux païens et des empereurs romains, mais pour en conclure que l'emploi de ce nom au singulier dans la bouche des chrétiens et sous la plume de l'apôtre était peut-être une protestation contre le nom de κύριος donné aux dieux et aux empereurs. *Licht vom Osten*, in-4°, Tubingue, 1908, p. 253-258. Il y a loin de cette protestation à un emprunt aux usages païens.

2. A. Deissmann rapproche ce nom du premier jour de chaque mois nommé σεβαστή en Asie Mineure et en Egypte parce qu'il était dédié à l'empereur. Par analogie ou plutôt par contraste, les chrétiens auraient nommé κυριακή le premier jour de la semaine, dédié à Jésus. *Neue Bibelstudien*, Marbourg, 1897, p. 45-46; *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. III, col. 2815-2816; *Licht vom Osten*, p. 259-264. Ce rapprochement n'est pas certain, et il ne prouve rien contre la date de la résurrection de Jésus au dimanche. L'analogie avec σεβαστή expliquerait tout au plus la formation du mot κυριακή; elle ne donnerait pas la raison du choix du premier jour de la semaine et ce choix se justifierait encore parce que ce premier jour avait été le jour de la résurrection.

3. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 146-153. M. von Dobschütz regarde comme insoutenable le tissu

D'autres critiques ont pensé que saint Paul avait déterminé la date du troisième jour par le calcul de l'intervalle écoulé entre la mort et l'ensevelissement de Jésus, d'une part, les premières apparitions à Pierre seul, ou bien celles à Pierre et aux Douze, ou encore une autre qui différerait de celles qui sont mentionnées I Cor., xv, 5-8. Ils admettent la vérité de la découverte du tombeau vide[1]. Le fait de l'ensevelissement est un des plus anciens sujets de la prédication apostolique. Saint Paul l'a appris par tradition. I Cor., xv, 3-4, et il le prend comme point de départ d'une considération d'un profond mysticisme sur le baptême, Rom., vi, 4[2]. La découverte du tombeau vide résulte indirectement, comme nous l'avons déjà noté plus haut, de la succession des trois faits : il est mort ; il a été enseveli ; il est ressuscité. La durée du séjour au tombeau est fixée par la première apparition du Sauveur ressuscité. On peut justement opposer à ces déductions que, tout en admettant implicitement la découverte du tombeau vide, saint Paul n'a pas voulu tirer de ce fait un argument direct de la date de la résurrection de Jésus. D'autre part, l'apôtre ne rattache pas immédiatement le fait de la résurrection aux premières apparitions. Il indique seulement la succession chronologique des événements, sans marquer l'intervalle

artificiel de purs postulats, fabriqué par les partisans des religions comparées. *Probleme des Apostolischen Zeitalters*, Leipzig, 1904, p. 11, note 2. Voir aussi J. Orr, *The resurrection of Jesus*, p. 235-261.

1. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 43 ; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Gœttingue, 1903, p. 344. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 152, pense cependant que les premières apparitions, ayant eu lieu en Galilée, sont postérieures au troisième jour. Il prend pour terme des trois jours la découverte du tombeau vide. M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 252, n'ose pas rejeter la possibilité des apparitions au troisième jour, parce qu'il s'est peut-être passé quelque chose à Jérusalem en l'absence des apôtres, p. 217.

2. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 11-12.

écoulé entre les uns et les autres. On ne peut donc conclure qu'il a déduit la circonstance du troisième jour du rapport chronologique de l'ensevelissement avec les premières apparitions [1].

Pour M. von Dobschütz [2], la formule : « ressuscité le troisième jour » n'exprime pas un simple fait, mais plutôt une déduction des faits. Les récits évangéliques de la résurrection ignorent cette circonstance de temps ; ils ne relatent que le fait seul. Les anges disent : « Il est ressuscité ; il n'est plus ici. » Marc., XVI, 6 ; Matth., XXVIII, 6. Ils n'indiquent pas plus le temps que le mode de la résurrection. Seul, l'Evangile apocryphe de Pierre, 35-44, rattache la sortie du tombeau à la descente des anges et à l'enlèvement de la pierre [3]. L'événement n'est pas placé au troisième jour, mais dans la nuit qui suit le sabbat, avant la venue des femmes. En saint Matthieu, XXVIII, 1-4, la descente de l'ange et l'ouverture du sépulcre eurent bien lieu à l'arrivée des saintes femmes ; mais ces faits n'ont aucun rapport explicite avec la résurrection.

Cependant, c'est à ce récit de la venue des femmes au tombeau que MM. von Dobschütz et Holtzmann [4] empruntent la circonstance du troisième jour. Ils tiennent le fait comme provenant d'une bonne tradition et comme certain. Tous les narrateurs rapportent qu'il se produisit de bon matin, au premier jour après le sabbat, Marc., XVI, 2 ; Luc., XXIV, 1 ; Joa., XX, 1 ;

1. ROHRBACH, *op. cit.*, p. 5-6 ; A. MEYER, *Die Auferstehung Christi*, p. 178 ; IHMELS, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Leipzig, 1906, p. 25, 46.

2. *Op. cit.*, p. 12 et 15 ; *Probleme des Apostolischen Zeitalters*, p. 11, note 2.

3. *Ibid.*, p. 46. Cf. A. HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, t. IX, fasc. 1, p. 11, 15 ; 2e édit., p. 67-68 ; LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 734, note 2.

4. *Theologische Rundschau*, avril 1906, p. 126.

Matth., XXVIII, 1. Or, ils avaient dit que le crucifiement eut lieu le vendredi, veille du sabbat, Marc., XV, 42; Joa., XIX, 31. Le sabbat s'est passé entre ces deux jours, Marc., XVI, 1. La résurrection s'est donc produite le troisième jour. C'est ce jour-là que les saintes femmes trouvèrent le tombeau vide. Pour elles, cette constatation servit de fondement à la croyance à la résurrection de Jésus. Donc à l'annonce : « Il est ressuscité » s'ajouta tout de suite la remarque : « Au troisième jour, le cadavre n'était plus au tombeau ». Tels sont les deux éléments de la formule : « Il est ressuscité le troisième jour. » Plus tard, cette formule fut justifiée par les Écritures. Cette explication suppose la vérité de la découverte du tombeau vide, qui lui sert de point de départ. Elle en dépend donc nécessairement. Or, nous aurons à y revenir plus tard, les critiques modernes nient la valeur historique des récits évangéliques qui la racontent[1]. Pour eux, du moins, l'explication n'est pas admissible, puisque la formule : « Il est ressuscité le troisième jour » a précédé la rédaction de la légende du tombeau vide[2]. Du reste, remarque M. Meyer[3], la

1. LAKE, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 190-196, 246-255.

2. « Que la découverte du tombeau vide soit... l'explication indispensable de la résurrection du Christ, le troisième jour après sa mort, c'est ce qui n'est aucunement évident. L'incident du tombeau vide n'était pas nécessaire pour fixer la date de la résurrection. Peut-être convient-il de rappeler que la date du vendredi pour la passion est indiquée seulement dans le récit de la sépulture, et que le choix de ce jour pourrait appartenir au rédacteur qui a conçu ou du moins systématisé toute cette histoire de l'ensevelissement et du tombeau vide. Il paraît bien qu'on n'y est pas arrivé sans quelque tâtonnement. Rien ne prouve que Paul, en affirmant que Jésus était ressuscité le troisième jour, ait entendu déjà par ce jour le surlendemain de la mort, le dimanche d'après le vendredi saint. Il pourrait entendre le troisième jour au sens propre, en plaçant trois jours d'intervalle entre la mort et la résurrection. » A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 722-723.

3. *Die Auferstehung Christi*, p. 178. Cf. TH. KORFF, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 113.

découverte du tombeau vide ne coïncide pas avec la sortie du tombeau. La résurrection a pu avoir lieu la veille. Mais l'explication de la date de la résurrection à partir de la découverte du tombeau vide n'est pas nécessaire, puisque, indépendamment d'elle, cette circonstance de temps est attestée par la tradition primitive, rappelée par saint Paul. La date de la résurrection est l'objet de cette tradition ; elle n'a pas besoin d'autre explication[1].

Une dernière explication tentée consiste à faire dépendre des prédictions, que Notre-Seigneur a faites de sa passion, de sa mort sur la croix et de sa résurrection, la date du troisième jour. A trois reprises différentes, au cours de sa dernière année, Jésus dit clairement à ses apôtres qu'il devait souffrir beaucoup à Jérusalem, y être mis à mort, mais qu'il y ressusciterait après trois jours. La première de ces annonces suivit la confession de la divinité de Jésus par saint Pierre à Césarée de Philippe, Marc., VIII, 31 ; Matth., XVI, 21 ; Luc., IX, 21. Une autre fois, en traversant la Galilée incognito, il répéta les mêmes prédictions, Marc., IX, 31 ; Matth., XVII, 23. Plus tard encore, au début du dernier voyage à Jérusalem, Jésus, marchant devant ses disciples troublés, réitéra aux Douze ce qui devait advenir de lui dans la ville sainte. Livré aux princes des prêtres, il sera crucifié, mais ressuscitera après trois jours, Marc., X, 33 ; Matth., XX, 18, 19 ; Luc., XVIII, 31-33. Parce que le deuxième Evangile, considéré comme le plus ancien et comme une des sources des deux autres, a aux trois passages μετὰ τρεῖς ἡμέρας, « après trois jours », et parce que le pre-

1. LAKE, *op. cit.*, p. 254. Mais il est bon de se rappeler que ce professeur rapporte cette détermination du troisième jour dans la tradition chrétienne de Jérusalem à l'influence de la mythologie babylonienne.

mier et le troisième ont, au contraire, aux passages correspondants τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, « le troisième jour », plusieurs critiques ont distingué le fond et la forme de ces prédictions. Le fond, quoi qu'on en ait dit, est certain, et la tradition évangélique, qui les rapporte, est bonne, et a une valeur historique. Jésus a prévu la fin tragique de son ministère et il en a prévenu ses disciples pour les y préparer. Mais la forme, sous laquelle ces prédictions sont présentées dans ces récits, a été plus ou moins modifiée *ex eventu*. La date de la résurrection en particulier a subi cette influence, notamment dans les Evangiles de saint Matthieu et de saint Luc, dans lesquels la formule τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ remplaçant μετὰ τρεῖς ἡμέρας de saint Marc, a reçu des faits cette précision, que n'avait pas la prédiction primitive. La formule μετὰ τρεῖς ἡμέρας paraît un souvenir d'une autre parole de Jésus : « Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours, ἐν τρισὶν ἡμέραις », Joa., II, 19. Parole historique, dont le sens essentiel est attesté par les Synoptiques eux-mêmes. En effet, on la rappelle et on la cite deux fois dans le procès de Jésus. On en fait l'objet d'une accusation contre le Sauveur, Matth., XXVI, 61 ; Marc., XIV, 58, et d'une moquerie lorsqu'il est attaché à la croix, Matth., XXVII, 40 ; Marc., XV, 29. Plus tard, les Juifs reprochent à saint Etienne de l'avoir rapportée, Act., VI, 14. Dans tout cet ensemble, les trois jours ne présentent pas une précision mathématique. Ils signifient seulement qu'il y aura entre la mort et la résurrection de Jésus un intervalle de temps extraordinairement court. Par conséquent, cette parole du Seigneur, rapportée par saint Jean et les récits plus anciens de saint Marc, n'ont pu fournir à saint Paul ou à la tradition qu'il relate, l'affir-

mation que Jésus est ressuscité « le troisième jour [1]. »

Mais les critiques rationalistes sont bien plus radicaux. Ils rejettent la vérité historique des prophéties de la passion et de la résurrection [2]. Selon M. Loisy [3], « les instructions de Jésus sur sa passion et sa résurrection ne s'annoncent pas comme un trait particulier et circonstancié de la vie de Jésus ; elles sont visiblement dominées par une double préoccupation théologique et apologétique, à savoir : montrer que le Christ avait prévu sa fin, et que les apôtres avaient été fort

1. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 13-14. Cf. Th. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 113-114 ; Ch. H. Robinson, *Studies in the resurrection of Christ*, p. 32-35 ; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 153 ; Gressmann et Klostermann, *Markus*, dans *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1907, t. II, p. 69. M. F. Loofs, *op. cit.*, p. 11, estime aussi que ces prédictions sont peu utilisables pour expliquer la foi de la résurrection. Aussi détaillées qu'elles sont dans nos Evangiles, elles n'ont pu être formulées avec tant de précision qu'après l'événement, comme saint Jean l'indique lui-même, 11, 21, 22. Cf. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 181-182. Pour des raisons analogues, M. P. Rohrbach, *op. cit.*, p. 4, pense que les récits évangéliques n'ont pas fourni à saint Paul la circonstance du troisième jour. Ces prédictions galiléennes sont rappelées aux femmes par les anges, Luc., XXIV, 6-7.

2. M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 175-178, leur a fait écho, en argumentant avec eux de l'inintelligence des apôtres au moment où ces prédictions leur sont faites et de leur oubli à l'époque où elles se réalisent, comme si l'inintelligence n'avait été que relative et l'oubli momentané. Il argumente aussi du caractère de la rédaction. Mais, même en concédant « que les rédacteurs (des Evangiles) ont rétrospectivement introduit dans leurs souvenirs les précisions de leur croyance actuelle » (p. 176), il restera encore à « l'historien » le témoignage d'un souvenir de la mort violente et de la résurrection annoncées. La substance du fait aura été prédite, et cette prédiction reste « historiquement » vérifiable. Cette « racine historique » des prophéties de la résurrection du Sauveur n'est pas « aujourd'hui indéterminable », comme le prétend M. Le Roy. *Ibid.*, p. 178, note 2.

3. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 16 ; cf. p. 733-734. « Si l'on conteste, par exemple, que Jésus ait annoncé en termes précis sa mort et sa résurrection, c'est qu'il subsiste dans nos Evangiles certains traits qui excluent la prévision certaine, affirmée en d'autres passages dont l'on perçoit aisément le caractère tendancieux. » *Simples réflexions*, etc., p. 201.

lents à comprendre le mystère de sa mort et de sa résurrection ; elles semblent donc se rattacher à la thèse favorite du second Evangile sur l'inintelligence des apôtres ». La première fois qu'il en est question, « les évangélistes n'ont pas à citer les paroles que Jésus aurait dites pour annoncer sa mort et sa résurrection ; ils se contentent d'affirmer que Jésus a prédit l'une et l'autre, et leur assertion se formule uniquement d'après les faits accomplis. En réalité, les apôtres ont été surpris par la mort du Christ, et ils ont été surpris ensuite par sa résurrection. Il serait inconcevable que les événements les eussent trouvés ainsi au dépourvu, si Jésus en avait parlé aussi clairement et instamment que le font entendre nos récits. La veille de sa mort, Jésus n'a pas annoncé en termes exprès sa résurrection, et il en a encore moins fixé la date, il a fait entrevoir seulement à ses disciples qu'il se retrouverait bientôt avec eux dans le royaume de Dieu (cf. Marc., XIV, 25) ; il leur annonçait donc son prochain avènement, malgré la mort, s'il devait la subir, et la résurrection était sous-entendue dans l'hypothèse de la mort, comme condition de la parousie »[1]. « La seconde prophétie a été copiée sur la première, et introduite aussi pour montrer que les disciples galiléens, préve-

1. *Ibid.*, p. 17-18. M. Loisy pense que « Jésus n'a jamais parlé plus clairement de sa fin et de son avenir éternel que dans la dernière cène. En cette occasion, il ne prédit pas ce qui doit arriver : il parle de sa mort comme éventuellement imminente, parce qu'il la voit ainsi telle, et de son avènement dans le royaume, parce que telle est sa suprême espérance selon la loi de sa vocation. » Remarquons que tout cela est tiré de la seule annonce que Jésus ne boira plus de vin en ce monde. Cf. p. 323 et 540. Cette explication fort hypothétique doit servir pourtant à « juger les indications générales et apologétiques des évangélistes ». Aussi dans les prédictions réitérées que Jésus est censé avoir faites avant la cène, « la tradition a introduit une rigueur qu'elles n'ont pu avoir; il est probable aussi qu'elle les a anticipées », p. 18. La conclusion vaut les prémisses; elle reste donc, de ce chef, fort hypothétique.

nus de l'idée du Messie glorieux, avaient été lents à comprendre le mystère de la croix »[1]. Marc répète sa thèse de l'inintelligence des disciples, en variant seulement sa formule selon les conditions de la mise en scène [2]. Même explication de la troisième prédiction [3]. Cela étant, les récits évangéliques n'ont pu fournir à saint Paul l'indication de la résurrection au troisième jour. « Le rédacteur des prophéties de la passion, qu'on lit dans Marc, dit que Jésus devait ressusciter « après trois jours » ; cela peut s'entendre du troisième jour, mais cette indication pourrait être en rapport avec l'interprétation du signe de Jonas dans Matthieu et là les trois jours sont des jours pleins » [4]. Et M. Loisy conclut : « Il n'est pas téméraire de penser que l'adoption du « troisième jour », entendu au sens traditionnel, est en rapport avec l'identification du jour du Christ ressuscité avec le jour du soleil, le dimanche, et que le dernier rédacteur de Marc a contribué plus que tout autre à rendre cette identification définitive, s'il l'a trouvée déjà, comme il est probable, réalisée dans le milieu où il a vécu »[5]. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse « non téméraire », M. Loisy oublie que la mention du troisième jour a précédé celle des trois jours. Elle est, en effet, rapportée par saint Paul en 57, comme ayant été prêchée à Corinthe en 52 et comme ayant été reçue d'une tradition précédente. Elle est

1. *Ibid.*, p. 60.

2. *Ibid.*, p. 61. Cf. Nicolardot, *op. cit.*, p. 54, 169, note 1, 272-273, 275, 280-281, 303.

3. *Ibid.*, p. 233. Sur la parole de Jésus relative à la destruction du Temple, voir ce qu'en dit M. Loisy, *ibid.*, p. 600-602, 669-670.

4. *Ibid.*, p. 723. Selon lui, Marc admet déjà, pour la résurrection, l'équivalence des formules : « après trois jours », et « le troisième jour », p. 490.

5. *Ibid.*, p. 723-724. Cf. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 266, note.

donc antérieure à la rédaction du second Evangile, que M. Loisy place un peu après 70. Il est vrai que, pour justifier sa théorie, M. Loisy dit imperturbablement que «rien ne prouve que Paul, en affirmant que Jésus était ressuscité le troisième jour, ait entendu déjà par ce jour le surlendemain de la mort, le dimanche d'après le vendredi saint. Il pouvait entendre le troisième jour au sens propre, en plaçant trois jours d'intervalle entre la mort et la résurrection. » L'affirmation est purement gratuite. C'est pour la même raison et sans plus de fondement que ce critique reproche à M. Gunkel de n'avoir « pas vu que « le troisième jour » *a dû* signifier d'abord la même chose que « après trois jours » ; et que l'interprétation traditionnelle du « troisième jour n'est point primitive, mais postérieure à l'idée des « trois jours »[1].

Si je refuse de confirmer par les récits évangéliques l'affirmation de saint Paul au sujet de la résurrection survenue le troisième jour, bien que les nombreux rapprochements relevés par M. Resch entre l'apôtre et la tradition synoptique m'y invitent[2], ce n'est pas pour les mêmes motifs que M. Loisy et les critiques rationalistes. Je n'ai pas de raison *a priori* à opposer à la prédiction par Jésus de sa résurrection au troisième jour, et M. A. Meyer[3] déclare qu'il n'y a pas d'argu-

1. *Ibid.*, p. 723, note 6. Nous discuterons, à l'article suivant, les raisons que M. Loisy donne de son explication.

2. *Paulinismus und die Logia Jesu*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1904, t. XXVII. Ce savant a bien signalé, et avec raison, que la doctrine de l'apôtre sur Jésus crucifié et ressuscité, p. 469, et celle de la résurrection des morts, p. 284-286, 471, 473, reposaient sur les paroles de Jésus, rapportées dans les Synoptiques ; il n'a pas, avec autant de raison, rapproché la circonstance de la résurrection de Jésus au troisième jour, de la tradition synoptique.

3. *Die Auferstehung Christi*, p. 181. M. Clemen déclare que l'historicité de cette prédiction, que Spiess, *Logos spermaticos*, 1871, p. 38, avait comparée au dialogue de Socrate avec Criton dans Platon, ne peut pas être mise en doute. *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 40.

ments suffisants pour prétendre que cette prédiction n'est pas authentique. Mais je ne puis accepter les hypothèses d'une soi-disant critique, qui consiste le plus souvent à rechercher, en dehors de ce que les évangélistes ont dit expressément, les raisons cachées qui les auraient amenés à le dire, et je maintiens la vérité historique des Evangiles, comme je le prouverai dans la seconde partie de cette étude. C'est pour une question de méthode et aussi pour une raison d'actualité. La tradition, rapportée par saint Paul, a une valeur propre, indépendante de celle des Evangiles, et encore que toutes deux soient concordantes sur un point déterminé, il n'est pas nécessaire, il n'est pas même opportun de confirmer la première par la seconde, puisque aujourd'hui les critiques peuvent bien discuter, interpréter à leur façon la tradition de saint Paul, ils ne peuvent la rejeter, tandis qu'ils dénient toute valeur historique aux récits évangéliques. L'accord de ces derniers avec saint Paul leur est donc favorable à eux-mêmes plutôt qu'à l'apôtre. C'est pourquoi, après avoir exposé et écarté les divers essais qu'on a tentés en vue d'expliquer l'origine de l'affirmation du « troisième jour », je m'en tiens à la conclusion justifiée au début de cet article, à savoir que la circonstance de la date de la résurrection est attestée par un témoignage historique de premier ordre, celui de saint Paul, qui n'est lui-même que la reproduction de la tradition apostolique primitive [1].

1. C'est par pure hypothèse que M. Loisy déclare : « La tradition, pour des motifs pris sans doute en dehors de l'histoire, aurait appris à Paul que Jésus était ressuscité le troisième jour après sa mort. » *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 743.

Article 4. — Le témoignage des Ecritures.

Saint Paul ne se borne pas à affirmer avec la tradition apostolique que le Christ est ressuscité le troisième jour ; il ajoute que cet enseignement est conforme aux Ecritures. On s'est demandé si le complément κατὰ τὰς γραφάς, « selon les Ecritures », se rapportait uniquement au fait en général ou spécialement au détail du troisième jour, et, dans cette dernière hypothèse, on a recherché quels passages de l'Ecriture étaient visés dans ces deux cas. Il y a donc deux questions distinctes au sujet du témoignage des Ecritures relativement à la résurrection du Sauveur. Nous les étudierons séparément, en commençant par la seconde, qui ne nous semble pas fondée.

§ 1. — Ce témoignage ne porte pas sur le troisième jour

Beaucoup de critiques pensent que le régime : « selon les Ecritures » s'applique exclusivement à la circonstance de la date. Ils ne donnent pas d'autre argument exégétique que le rapprochement immédiat des deux compléments « le troisième jour » et « selon les Ecritures », comme si plus régulièrement les deux compléments ne se rapportaient pas au verbe.

« La résurrection au troisième jour serait, d'après eux, un postulat de la théologie messianique ; cette date aurait été acceptée, exigée par elle comme ce fait, et il faudrait l'exclure de la tradition dont Paul est le témoin[1]. » Saint Luc raconte que Jésus ressuscité prouve aux disciples d'Emmaüs par les Ecritures que le Messie devait souffrir et ressusciter des morts

1. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 286.

le troisième jour, XXIV, 46. Saint Paul justifierait aussi la donnée du troisième jour par le témoignage des Ecritures ; « il ne fonde pas cette date, dit M. Loisy [1], sur un fait d'expérience, mais « sur les Ecritures ». S'il en est ainsi, à quels passages scripturaires fait-il allusion ? Il ne le dit pas. C'est la tradition qui lui a fourni la preuve scripturaire ; mais on en est réduit à des conjectures pour savoir sur quels textes l'argument s'appuyait.

« Il est aisé de concevoir que le premier besoin de la croyance au ressuscité fut de préciser le temps où Jésus avait cessé d'être mort pour devenir immortel. Le chiffre de trois jours s'imposa ; mais la tradition paraît avoir hésité quelque temps sur le mode d'explication. Etait-ce « après trois jours de mort », ou bien, « le troisième jour » après sa mort que Jésus était revenu à la vie ? Selon la première hypothèse, l'aventure de Jonas dans le gros poisson pouvait être présentée comme un exemple typologiquement prophétique de ce que Dieu voulait faire pour le Christ. Dans le second cas, un passage d'Osée offrait une base à l'argu-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 723. Cf. *Quelques lettres*, etc., p. 195. « Quant au fait même de la résurrection, l'on peut voir que Paul le date, non d'après la découverte du tombeau, ou la première apparition du ressuscité, mais d'après les Ecritures, bien qu'il ne cite pas les textes qu'il a en vue ; on peut dire même qu'il entend le prouver par les Ecritures avant de le prouver par les apparitions. Inutile d'observer que la preuve de la résurrection par l'Ancien Testament n'apprend rien à l'historien, si ce n'est que, dès les premiers temps, la foi a cherché à s'appuyer sur les prophéties. » *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 740. M. Loisy, qui n'en est pas à une contradiction près, avait cependant écrit dans le même ouvrage : « La circonstance du troisième jour, la seule que Paul allègue pour déterminer le fait, ne provient sans doute pas de la Bible », t. I, p. 177. Toutefois, il avait dit à la page précédente : « Il est de toute invraisemblance que les textes de l'Ancien Testament aient suggéré aux disciples de Jésus la résurrection de leur Maître ; mais ce qui paraît certain, c'est que cette idée, aussitôt que née, chercha son appui, sa défense, sa preuve, dans les Ecritures, et qu'elle les y trouva. »

mentation[1]. » Néanmoins, la référence de Paul aux Ecritures porte spécialement sur le troisième jour, et l'apôtre visait sans doute Osée, VI, 2, selon M. Loisy [2], M. Meyer[2] y a joint II (IV) Reg., XX, 5[3]. Dans ce dernier passage, Dieu ordonne au prophète Isaïe de retourner auprès du roi Ezéchias malade, et de lui porter cette parole de consolation : « Le Seigneur, Dieu de David, ton ancêtre, dit ceci : J'ai entendu ta prière et j'ai vu tes larmes, et voici que je te guéris; dans trois jours tu monteras au temple du Seigneur, etc. » Dans Osée, VI, 1, 2, c'est le peuple d'Israël coupable qui, après avoir passé par l'angoisse, se met en quête de Dieu et veut se convertir. Il dit donc de Jahvé : « C'est lui qui a déchiré et qui nous guérira; il frappe et il nous mettra des bandages ! Il nous rendra la vie après deux jours; le troisième jour, il nous relèvera et nous vivrons devant lui ! » 2[4]. Il s'agit, dans le premier cas, d'un malade rendu à la santé par disposition spéciale de la providence au bout de trois jours; dans le second cas, du peuple coupable, qui se convertit après avoir subi le châtiment divin de sa faute, et qui espère que Dieu est assez puissant pour relever son peuple repentant dans trois jours, c'est-à-dire dans un délai très court, car Jahvé est pour lui source de vie et cause d'un renouvellement de vigueur, Os., VI, 3[5]. Dans les deux cas, il n'est pas

1. A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 177.

2. *Op. cit.*, t. II, p. 740, note 1. Cf. Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. II, p. 147; Schmiedel, art. *Resurrection*, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. IV, p. 67-68.

3. *Die Auferstehung Christi*, p. 180-181. Cf. J. Weiss, *Markus*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 149.

4. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes traduits et commentés*, Paris, 1908, p. 61-62.

5. Sous le nom de résurrection, il s'agit de la restauration de la nation juive qui doit inaugurer le royaume de Dieu. *Revue biblique*, 1898, p. 224.

question de morts qui reviennent à la vie. Aussi ces deux passages seraient très mal choisis pour symboliser la résurrection du Christ au troisième jour. Du reste, on n'a aucune preuve que les apôtres et les premiers chrétiens les aient visés comme prophéties figuratives de cette résurrection, et on ne voit pas davantage pourquoi ils y auraient pensé pour déterminer la date de cet événement [1]. Les Pères ont ignoré ce rapprochement, et ce sont les critiques qui les premiers ont déterré le texte d'Osée [2]. Nous laissons donc au compte des exégètes le rapprochement tenté, et s'il est manqué, nous n'en rendons responsables ni saint Paul ni les autres apôtres, qui n'y ont probablement pas pensé.

On a indiqué aussi Jonas, qui fut dans les entrailles du poisson pendant trois jours et trois nuits, Jon., II, 1. Cette comparaison mérite plus d'attention, puisque saint Matthieu, XII, 40, rapportant un discours de Notre-Seigneur aux Pharisiens, a pris le séjour de Jonas dans les entrailles du poisson pendant cette durée de trois jours et de trois nuits comme terme de comparaison avec le séjour que le Fils de l'homme devait faire dans les entrailles de la terre, avant de ressusciter. Les critiques, il est vrai, attribuent cette comparaison à un procédé de rédaction du premier évangéliste, ou plutôt du rédacteur de notre premier

1. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 12-13 ; K. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 31-33 ; Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hernn Jesu Christi*, p. 128-130; *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 114. D'après Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 3e édit., Gutersloh, 1907, p. 194, il est vraisemblable que Jésus, en prédisant sa résurrection au troisième jour après sa mort, pensait au texte d'Osée, VI, 2.

2. F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 11 ; P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 286-287.

Evangile, et ils y voient une addition de ce rédacteur[1], sinon un contresens donné à la parole originale du Sauveur, Luc., XI, 29, 30. Cf. Matth., XVI, 4 ; Marc., VIII, 12. « Jésus avait comparé son ministère à celui de Jonas. Il avait refusé tout signe à sa génération perverse, « sauf le signe de Jonas. Car comme Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi sera le Fils de l'homme pour cette génération », Luc., XI, 29, 30. Luc représente nettement ici le texte original[2]. Comme la suite le prouve, en effet, c'est la prédication de pénitence qui constitue le signe, donné jadis aux habitants de Ninive, à présent, aux auditeurs de Jésus, Luc., XI, 32 ; Matth., XII, 41[3]. Mais cela ne suffisait pas à Matthieu. Il découvrait un trait bien plus frappant de ressemblance entre Jésus et *le prophète Jonas*, comme il le nomme expressément, XII, 39. Interprétant donc la théorie du Maître, il lui met dans la bouche cette explication prophétique : « Comme Jonas demeura dans le ventre du monstre marin trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme restera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits », XII, 40. Les expressions ἦν... ἐν τῇ κοιλίᾳ κ. τ. λ. sont exactement celles des Septante en Jonas, II, 1. Ce besoin d'accuser une typologie qui s'esquissait déjà dans la source est d'autant plus remarquable que Matthieu en oublie, par trois fois, son contexte. En effet, la nouvelle explication ne cadre, ni avec ce refus

1. E. von Dobschütz, *ibid.*, p. 13. Cf. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 153-154.

2. « Wernle, *Quellen*, 51 ; Harnack, *Sprüche*, 21. — S'il l'avait lue dans la source, Luc ne se fût pas privé d'une prophétie de la résurrection aussi intéressante que celle rapportée par Matth., XII, 40. » (Note de M. Nicolardot.) Cette remarque est une déduction de « l'hypothèse des deux sources ».

3. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904, p. 64.

de prodiges que comportait l'anecdote originale, ni avec le reproche de ne pas croire à l'avertissement, pourtant suffisant, d'une prédication de pénitence, ni avec cette observation très simple que l'aventure de Jonas, s'étant passée loin de Ninive, ne pouvait constituer, aux yeux des habitants de cette ville, le grand signe qui aurait authentiqué sa mission[1]. »

Quoi qu'il en soit du « procédé de rédaction » du premier évangéliste, qui n'est pas directement en cause ici[2], la typologie de Jonas n'a pas été inventée par lui ; tout au plus, selon l'expression même de M. Nicolardot[3], aurait-il souligné un rapprochement déjà trouvé et fourni par Jésus lui-même. Par suite, l'influence du texte de Jonas aurait pu s'exercer sur la

1. F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 5-6 et 64. Cf. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 996-999 ; t. II, p. 710 ; Le Roy, *Dogme et critique*, p. 175 ; A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 179-180.

2. Observons toutefois que c'est une pétition de principe de prétendre que le texte de saint Luc est ici original, et que l'anecdote originale comportait un refus de prodiges. En effet, saint Marc, VIII, 12, qui, d'après la théorie générale, est la source commune de Matthieu et de Luc, affirme qu'un signe sera donné à cette génération sans que sa nature soit mentionnée. Luc spécifie ce signe et le voit dans la prédication de Jonas aux Ninivites. Matthieu y ajoute celui du prophète lui-même, enfermé dans le ventre du poisson. Tous deux développent la tradition de Marc, d'après d'autres sources, selon d'autres traditions, ayant conservé d'une façon plus complète la parole de Jésus aux Pharisiens. M. Loisy prétend que la tradition de Matthieu est tardive et qu'elle est préoccupée de répondre aux objections que les Juifs, longtemps après la mort et la résurrection de Jésus, faisaient aux disciples de l'Evangile. Les Juifs disaient que la résurrection n'était pas un trait messianique annoncé par les prophètes : on leur montrait Jonas, figure du Christ.... L'argument tiré de Jonas a la valeur d'autres arguments exégétiques. » *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 710-711.

3. *Op. cit.*, p. 25. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, p. 192, tient cette parole de Jésus pour authentique, car, si c'était une prophétie fabriquée *post eventum*, elle serait formulée autrement. L'auteur aurait mieux marqué la coïncidence exacte avec l'événement survenu au troisième jour et non après trois jours pleins.

date de la résurrection, puisque, comme le dit M. Loisy[1], « le signe de Jonas » a pu s'entendre de la résurrection. Cf. Matth., XII, 40. Mais ce critique en conclut, nous l'avons déjà signalé, que primitivement la formule « le troisième jour » a dû signifier d'abord la même chose que « après trois jours ». Si elle dérive, en effet, du signe de Jonas, entendu de la résurrection, elle ne peut signifier, comme dans l'interprétation de ce signe par Matthieu, que « des jours pleins », le prophète ayant passé trois jours et trois nuits dans le ventre du monstre marin. Cependant, selon la juste remarque de M. Van Hoonacker[2], même dans la prophétie de Jonas, la formule « pendant trois jours et trois nuits » ne doit pas être prise au pied de la lettre comme il apparaît par l'usage qui en est fait ailleurs, I Sam., XXX, 12 sq. ; Esth., IV, 5 ; cf. 7, 1 (Matth., XII, 40) ; l'auteur veut dire que Jonas resta dans le poisson jusqu'au surlendemain ». On pourrait donc admettre qu'en saint Paul la formule « le troisième jour » se rapportait à Jonas, sans l'entendre dans le sens que veut lui donner M. Loisy de trois jours pleins[3].

Mais est-on obligé de lui reconnaître cette origine ? Bien qu'on ne puisse faire à l'encontre aucune objection de principe, puisque Notre-Seigneur a exposé lui-même la typologie de Jonas, tant pour sa prédication que pour l'épisode de son séjour de trois jours dans le ventre du poisson, cette dépendance toutefois

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 710, 723, note 5.

2. *Op. cit.*, p. 330. Cf. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 182.

3. Il est donc ridicule de poser, comme le fait M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 175, cette question : « Car enfin où sont les trois nuits dans le cas de Jésus? » Cela suppose une application de la « preuve par les prophéties », qui « veut découvrir dans quelques phrases isolées, dans quelques lambeaux de textes érigés en thèses, une énonciation précise formulée à l'avance », et que l'on déclare « caduque » en cela. *Ibid.*, p. 184.

n'est pas prouvée[1]. D'ailleurs, M. Loisy en fait suivre l'exposé d'observations qui en modifient entièrement la signification. « Le chiffre « trois », dit-il[2], est primitif en ce sens qu'il a dû être admis à peu près en même temps que l'idée de résurrection : nombre sacré qui s'imposait presque pour des motifs non réfléchis; placer la résurrection plus tôt aurait semblé supprimer la mort; la placer plus tard était inconcevable, parce que ce n'aurait plus été la résurrection d'un homme ou d'un corps, mais d'une pourriture. Les rapprochements bibliques ont aidé à la fixation du chiffre. » Ils ne sont donc pas le fondement unique de la date de la résurrection. Le fait de la résurrection du troisième jour aurait plutôt suggéré l'interprétation du texte de Jonas que ce texte n'aurait fourni la date du troisième jour pour la résurrection[3].

Au sentiment de M. Godet[4], « cette époque du *troisième jour* n'était pas accidentelle ; car, comme l'observe Hoffmann, c'est précisément à ce moment-là qu'en cas ordinaire commence à se manifester la dissolution. » Cf. Joa., XI, 39 : *Domine, jam fœtet, quatriduanus est,* dit Marthe de son frère Lazare, mis au tombeau depuis quatre jours, ℣. 17. Cette observation

1. M. Riggenbach la repousse aussi bien que la preuve tirée d'Osée, *Die Auferstehung Jesu*, p. 21. Il n'est pas nécessaire, pour la repousser, de s'appuyer avec M. von Dobschütz, *op. cit.*, p. 13, 46-47, sur les essais artificiels qu'on a faits plus tard, surtout dans l'Eglise syrienne, en vue de mettre d'accord le type avec l'antitype, le fait avec la prophétie. Sur la signification de ce signe relativement à la résurrection, voir l'explication de Maldonat, adoptée par M. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 320-321.

2. *Op. cit.*, p. 723. Cf. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 182.

3. K. Lake, *op. cit.*, p. 30-31. Saint Justin tire argument du signe de Jonas en faveur de la résurrection de Notre-Seigneur. *Dialogus cum Tryphone*, 107, *Pat. gr.*, t. VI, col. 724-725.

4. *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 332.

toutefois n'a pas pour but d'expliquer l'origine de la date de la résurrection, mais seulement la mention que saint Paul fait du troisième jour. A mon sentiment, l'apôtre connaissait par tradition apostolique cette circonstance, comme je crois l'avoir démontré dans l'article précédent, et il n'éprouve pas le besoin de l'attester par le témoignage des Ecritures. Les rapprochements bibliques n'ont pas même aidé à la fixation du chiffre, comme le prétend M. Loisy. Le chiffre était l'objet de la tradition apostolique et reposait sur l'événement[1]. Tout au plus a-t-il été confirmé par les oracles prophétiques, au moins par celui de Jonas, si on veut établir une relation entre le « troisième jour » et « selon les Ecritures »[2].

§ 2. — LE TÉMOIGNAGE DES ÉCRITURES TOUCHANT LE FAIT MÊME DE LA RÉSURRECTION

Si par la formule « selon les Ecritures », saint Paul ne confirme pas la circonstance de temps, il atteste donc ainsi le fait lui-même de la résurrection. Toute-

1. P. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 4-5 ; F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 11 ; E. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 43-44.

2. « Paul a trouvé cette date déjà investie de sa preuve scripturaire. Il nous répugne de croire qu'il l'ait créée de toutes pièces d'après un *a priori* incertain. La foi au ressuscité du troisième jour est établie sur un fait et n'est pas le résultat d'une théorie. Il l'a trouvée dans la tradition comme les autres faits dont il parle. C'est donc un fait d'histoire que Jésus est ressuscité le troisième jour et non pas une conclusion théologique. Paul a reçu cette date en même temps qu'il recevait son évangile et qu'il comparait sa prédication avec celle de saint Pierre. » P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 287. Bien qu'il admette la possibilité d'une déduction de cette date, faite directement ou indirectement des prophéties, puisque cette date aurait pu être prédite et que les premiers chrétiens auraient alors constaté la concordance de l'événement avec sa prédiction, M. K. Lake, *op. cit.*, p. 28-33, 41, pense aussi que probablement saint Paul a reçu ce renseignement de la tradition.

fois, cette conclusion prend, suivant les opinions, des caractères différents. Quelques critiques prétendent, comme l'expose le P. Rose[1], « que les prophéties ont été pour saint Paul la base de sa foi en la résurrection; elle serait ainsi un résultat purement scripturaire, un acquis exégétique ». Cette hypothèse est « tout à fait irrecevable », puisque saint Paul a rappelé lui-même qu'il rapporte ici une tradition, qu'il avait reçue et qu'il transmet fidèlement. Strauss a prétendu, il est vrai, que cette tradition elle-même avait été inventée pour donner un accomplissement réel aux prophéties anciennes. Mais celles-ci n'étaient pas assez claires pour amener à elles seules, même jointes aux «visions », surtout en si peu de temps après la mort de Jésus, les premiers chrétiens à imaginer le fait de la résurrection. De leur nature, les prophéties sont obscures et elles sont éclairées par l'événement plutôt qu'elles ne projettent sur lui de la clarté, à plus forte raison qu'elles ne donnent occasion de l'inventer. Il était, au contraire, tout naturel à des Judéo-chrétiens de constater la concordance des faits, observés par eux, avec leurs Ecritures[2]. La tradition apostolique avait donc pu très légitimement confirmer par l'Ecriture un fait réel, qui revêtait ainsi le caractère de l'accomplissement de prophéties antérieures[3].

1. *Op. cit.*, p. 286.

2. Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 33-34.

3. Si la preuve par les prophéties, ou le recours aux oracles messianiques de l'Ancien Testament, constitue, comme le dit Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1902, p. 27-35, le premier état de la théologie chrétienne, elle ne nuit en rien à la vérité historique du fait en faveur duquel elle est invoquée, comme l'insinue M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 174. M. Loisy, nous l'avons vu, reconnait comme tout à fait invraisemblable que les textes de l'Ancien Testament aient suggéré aux disciples de Jésus la résur-

S'il en est ainsi, à quels textes bibliques la tradition chrétienne et saint Paul, après elle, pouvaient-ils se référer ? L'apôtre ne les indique pas, et force nous est de les deviner. On cite communément : *Et erit sepulcrum ejus gloriosum*, Is., XI, 10 ; *Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem*, Ps., XV, 10. Quelques-uns ajoutent Is., LIII, 10-12[1]. M. Le Roy[2] a écrit à propos des deux premiers : « Ils sont manifestement trop vagues, surtout si on se reporte au contexte, pour permettre une conclusion ; leur sens prophétique ne peut en tout cas être perçu qu'une fois l'événement accompli et cet événement supposé connu, par ailleurs, les éclaire rétrospectivement plutôt qu'il n'en est lui-même éclairé à l'avance. » Malgré la justesse de cette dernière observation, la critique est expéditive. Il ne s'agit pas de montrer que ces prophéties sont des preuves indépendantes du fait et suffisant à prouver par elles-mêmes et par elles seules la réalité de la résurrection de Jésus ; il s'agit seulement de rechercher si ce fait, connu par la tradition, n'avait pas été prophétisé au préalable et n'est pas ainsi conforme aux Écritures et indirectement confirmé par elles.

Bien que les deux textes d'Isaïe appartiennent à des prophéties messianiques, ils n'ont pas été appliqués à la résurrection de Jésus dans le Nouveau Tes-

rection de leur Maître ; ils l'ont prouvée, en montrant qu'elle était voulue par Dieu pour son Christ. Selon lui encore, cette preuve serait antérieure à saint Paul, qui l'aurait reçue de tradition. Il n'est donc pas nécessaire de dire avec M. Toussaint que si Paul prouve la résurrection par l'Écriture avant de la prouver par les apparitions, c'est *par habitude scolastique. Epîtres de saint Paul*, p. 410, note 1.

1. O. Pfleiderer, *Die Entstehung des Christentums*, p. 114-115.

2. *Dogme et critique*, p. 174.

tament. Cette simple constatation nous autorise à les exclure de la pensée de saint Paul, quand il confirmait le fait de la résurrection par l'Ecriture. Nous n'avons pas la preuve qu'il les visait, et à supposer qu'ils soient « manifestement trop vagues » et qu'ils ne prouvent pas l'annonce prophétique de la résurrection, cela n'aurait aucune conséquence pour la vérité de l'affirmation de saint Paul[1]. Nous raisonnons autrement au sujet du Psaume xv, 10, parce que ce verset a été appliqué directement deux fois à la résurrection de Jésus, une première fois dans son contexte, par l'apôtre saint Pierre, Act., II, 25-28, et une seconde fois par l'apôtre saint Paul lui-même, Act., XIII, 35-37. Ce double fait nous autorise à penser que le Psaume xv était « l'Ecriture », qui confirmait, aux yeux des apôtres et des premiers chrétiens, le fait de la résurrection du Christ[2]. Aussi importe-t-il que nous nous y arrêtions un instant.

C'était au jour de la première Pentecôte chrétienne. Debout au milieu des apôtres, Pierre explique, en leur nom, à la foule, assemblée par le bruit des pro-

1. L'apôtre cite, Rom., xv, 12, la première partie d'Isaïe, XI, 10, pour prouver que les gentils devaient par la miséricorde divine honorer le vrai Dieu. Il cite aussi, Rom., xv, 21, Isaïe, LIII, 1, en l'appliquant à la prédication de l'Evangile ; il vise peut-être Isaïe, LIII, 5, quand il dit que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, I Cor., xv, 3. Il fait aussi, Rom., IV, 25, une allusion manifeste à Isaïe, LIII, 4, 5, où le serviteur de Jahvé est représenté portant le poids de nos iniquités et châtié pour nos péchés. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 141, 152, note 2. Ces citations et ces allusions prouvent qu'il reconnaissait le caractère messianique des deux passages. Il n'en reste pas moins qu'il n'applique pas explicitement à la résurrection les deux textes en question, et qu'on ne peut pas affirmer qu'il les avait en vue, quand il confirmait par l'Ecriture que Jésus est ressuscité. Sur l'oracle d'Isaïe, LIII, 5, voir P. ROSE, *Etudes sur les Evangiles*, p. 238-243 ; P. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 319-320, 325-344.

2. Cf. A. MEYER, *Die Auferstehung Christi*, p. 183 ; NICOLARDOT, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 208.

diges opérés au Cénacle, la signification des phénomènes de glossolalie qui viennent de se produire sous l'action du Saint-Esprit. Il prêche ensuite à ces Israélites de tous les pays du monde Jésus de Nazareth, manifesté par des miracles de la toute-puissance divine, et livré, par un conseil prédéfini de Dieu, à ses ennemis qui l'ont fait mourir. Or, Dieu l'a ressuscité, en brisant les liens du *sé'ol*, qui n'ont pu le retenir enfermé. Et cette résurrection avait été prédite par David, qui a dit de lui.... Suivent les versets 8-11 du Psaume xv (sauf le dernier vers), qui sont cités selon la version des Septante, et correspondent littéralement à la version latine du Psautier, à l'exception de la phrase : *Et replebis me jucunditate cum facie tua*, qui remplace : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo* du Psautier. Le psalmiste venait d'exprimer à Dieu sa ferme résolution de ne pas s'associer aux impies et de prendre Dieu seul pour son héritage et sa portion. Dieu seul est donc aussi l'objet de sa confiance et son unique protecteur. Tant que Dieu est à sa droite, il est sûr de n'être pas ébranlé. Son cœur est donc tout entier à la joie, sa langue est dans l'allégresse, sa chair elle-même reposera dans l'espérance. Et pourquoi ? « Parce que, continue-t-il en s'adressant à Dieu, tu ne laisseras pas mon âme dans l'enfer et tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption. Tu m'as fait connaître les chemins de la vie et tu me rempliras de joie devant ta face, » Act., II, 22-28. David semble parler de lui-même, selon la lettre du Psaume. Les exégètes modernes, s'appuyant sur quelques expressions divergentes du texte hébreu, prétendent que le psalmiste (ils ne disent plus David), dans sa confiance en Dieu, ne craint pas la mort, que Dieu ne le laissera pas aller au tombeau et connaître la corruption, qu'il le

conservera vivant et lui permettra de jouir encore de la joie de voir son visage dans son temple, parce que dans le *sé'ol* on ne peut plus le louer. Ils concluent donc que David, ou le psalmiste, n'a pas parlé du Messie, ni de sa résurrection, et qu'il n'est pas même un antitype adéquat du Christ ressuscité, si on se résout à n'appliquer au Messie ce passage du Ps. xv qu'au sens spirituel. Différente est l'exégèse de saint Pierre. Il entend les versets 9-11 de la confiance dans le repos de la mort et du retour à la vie. Et il déclare à ses auditeurs, sans crainte d'un démenti, que le patriarche David est mort, a été enseveli et que son tombeau est encore là sous leurs yeux. David n'a donc pas en cela parlé de lui. Parce qu'il était prophète et qu'il savait que Dieu s'était engagé par serment à faire asseoir sur son propre trône un de ses fils à lui, par prévision il a parlé de la résurrection du Christ, et c'est du Christ qu'il a dit qu'il n'a pas été laissé dans l'enfer et que sa chair n'a pas vu, n'a pas éprouvé la corruption du tombeau, Act., II, 29-31. Après cette interprétation, capable de faire impression sur ses auditeurs qui croyaient aux prophéties, saint Pierre affirme la résurrection de Jésus, dont lui et les apôtres sont les garants, et il attribue à Jésus, exalté au ciel, l'effusion des dons spirituels, que les Juifs avaient vue et entendue ce jour-là. Il confirme enfin toutes ses déclarations par une autre prophétie messianique, qui n'a pas eu sa réalisation en David, mais dans le Christ, dont il a dit lui-même : « Mon Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis à te servir de marchepied, » Ps. CIX, 1. David n'est pas monté au ciel; c'est à son Seigneur que Jahvé adressait cette parole, Act., II, 32-35. On peut nier, et on l'a fait, la force pro-

bante de cette argumentation[1]. On ne peut nier que saint Pierre ait interprété du Christ ressuscité le Psaume XV, 8-11. Cette constatation nous autorise à elle seule à conclure que saint Paul, instruit des traditions apostoliques, visait ce passage quand il affirmait que Jésus était ressuscité des morts conformément aux Ecritures.

Mais une seconde attestation des Actes confirme cette conclusion. Dans un discours que saint Paul lui-même prononça à la synagogue d'Antioche de Pisidie, l'apôtre, s'adressant aux Juifs, parle, dans le même ordre que celui qui est suivi dans la formule de foi rappelée aux Corinthiens, de la mort de Jésus, de sa sépulture, de sa résurrection et de ses apparitions, Act., XIII, 27-31. Or, à cet exposé des faits, qui résumaient la première prédication chrétienne, il joint aussitôt le témoignage des oracles messianiques, 32-37. Il cite le Psaume II. 7, pour prouver que Dieu a réalisé la promesse faite aux patriarches, en envoyant sur terre son Fils, puis Isaïe. LV, 3, et le verset 10 du Psaume XV : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*. Enfin, comme saint Pierre, il exclut l'application de ce texte à David. Ce roi, en son temps, après avoir accompli la volonté divine, s'endormit, fut placé dans le tombeau auprès de ses pères et vit ou éprouva la corruption. Mais celui que Dieu a ressuscité des morts,

1. M. Loisy ne veut pas « scruter l'argument », *Quelques lettres*, etc., p. 227 ; mais le ton de son exposition manifeste clairement qu'il ne lui reconnaît aucune valeur. Cependant la mort et la résurrection rentrent naturellement dans la perspective du Psaume XV. David, entouré d'ennemis, pouvait craindre d'être mis à mort par eux dans le danger présent, occasion de sa prière, et sa confiance en Dieu était telle que, même dans le tombeau, sa chair reposerait en paix dans l'espérance de la résurrection, parce que Dieu ne laisserait pas son âme demeurer dans le *sé'ol*. En cela, il aurait été le type du Messie, qui, lui, est réellement ressuscité après sa mort.

celui-là n'a pas vu la corruption. La démonstration de saint Paul est ainsi la même que celle de saint Pierre à la Pentecôte. C'est donc un nouvel indice que l'Eglise primitive confirmait la résurrection de Jésus par le témoignage scripturaire du Psaume XV, 10[1].

Il nous reste à résoudre une difficulté qu'a soulevée cette « preuve par les prophéties ». Sur la parole de saint Paul : *Resurrexit tertia die secundum Scripturas*, M. Le Roy a fait cette remarque : « Cette parole ne semble pas indiquer qu'il s'agisse pour lui d'une tradition proprement et uniquement historique : la préoccupation théologique y est sensible. A tout le moins la tradition qu'il invoque ne serait-elle historique, au sens précis et complet du mot, que par un recours aux prophéties, elles-mêmes envisagées comme documents d'histoire[2] ». Si les apôtres et les évangélistes plus tard ont cherché à mettre le plus possible les événements de la vie de Jésus en harmonie avec l'Ancien Testament, « l'apologétique d'alors exigeait cet appui biblique »[3]. Les arguments, tirés de l'Ecriture, étaient pour les Israélites, qui croyaient, eux, aux pro-

1. La conclusion resterait la même, alors qu'il faudrait concéder (ce que je ne fais pas) que les deux discours de Pierre et de Paul ont été rédigés par l'auteur des Actes, dont ils portent la marque, soit d'après une tradition orale, soit d'après des documents écrits, comme le prétend M. Loisy, *Quelques lettres*, etc., p. 190-191, à la suite de quelques critiques allemands. En effet, l'auteur des Actes y eût-il eu « sa part » (ce qu'on peut admettre pour le style), la ressemblance de fond provient de l'identité réelle de la première prédication chrétienne. Bien plus, l'auteur les eût-il même « fabriqués », il serait encore un témoin des idées chrétiennes des premiers temps et de l'emploi du Psaume XV pour confirmer la résurrection de Jésus. Voir ma brochure : *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Actes des Apôtres*, Paris, 1908, p. 27-28.

2. *Dogme et critique*, p. 174.

3. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 286.

phéties messianiques, plus convaincants que l'affirmation des apôtres, déclarant qu'ils avaient vu Jésus ressuscité[1]. Ce recours n'empêchait pas qu'ils avaient été témoins des faits et que la tradition fondée, à la fois sur leur témoignage et sur les Ecritures, ne soit « proprement et uniquement historique ». Pour soupçonner une « préoccupation théologique », il faudrait admettre avec Weizäcker[2] que la preuve par les prophéties n'est pas primitive, qu'elle constitue le premier état de la théologie chrétienne, et que les apôtres y recoururent, quand ils eurent pris conscience de la dignité messianique de leur Maître. Cependant M. Loisy avoue que de l'Evangile, critiquement interprété, il ressort que Jésus s'est fait connaître à ses disciples et à ses juges comme le Messie prédit à Israël[3]. Il avait donc à tout le moins autorisé la « théologie » messianique. Mais le critique si outrancier, qui s'est caché sous le pseudonyme de G. Herzog, déclare en outre : « Jésus avait, dans plusieurs circonstances, fait appel aux prophéties pour prouver sa dignité messianique et pour la concilier avec les souffrances qu'il avait à supporter[4]. » Les apôtres, en citant les prophètes, n'ont donc en réalité fait qu'imiter leur Maître, et pour un chrétien, du moins, leur « théologie » est solidement fondée. Enfin on peut dire, sans crainte de se tromper, qu'on prête à saint Paul une idée étrangère à son esprit, en disant que la tradition qu'il invoque ne serait « historique, au sens précis et complet du mot,

1. J. Chevalier, *Les Evangiles synoptiques et M. Loisy*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1909, p. 346.

2. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1902, p. 27-35.

3. *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 131 ; *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 603-609.

4. *La conception virginale du Christ*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars-avril 1907, p. 124.

que par un recours aux prophéties, elles-mêmes envisagées comme documents d'histoire ». A supposer qu'un tel recours soit de nature à rendre historique, « au sens précis et complet du mot », une tradition qui ne le serait pas par elle-même, aucun écrivain du 1er siècle de notre ère n'eût été capable d'envisager ainsi les prophéties messianiques et d'y recourir dans le but imaginé. « Ira-t-on mettre en doute le caractère historique de la tradition recueillie par saint Paul sur le fait de la mort du Christ, parce que, au ℣. 3, l'apôtre l'énonce en ces termes : « Il est mort pour nos péchés *selon les Ecritures* » ? [1] Il n'y a pas plus de raison de douter de la tradition apostolique qui concerne la résurrection de Jésus.

Il reste donc prouvé que, nonobstant le recours aux Ecritures, le témoignage de saint Paul sur cette résurrection repose sur une tradition « proprement et uniquement historique » [2]. Ce témoignage, le premier

1. Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 34. M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 216, note 1, dit cependant que le sens du *secundum Scripturas* au verset 4 doit être déterminé d'après le verset 3, en ajoutant : « Or, ce n'est point par l'histoire que nous savons que le Christ est mort « pour nos péchés ». Pour justifier cette remarque, il faudrait admettre que Jésus n'a pas signalé la valeur rédemptrice de sa mort, comme si, par exemple, Marc, xiv, 24, qui l'indique, était une insertion du rédacteur, un complément qui reflète la conception paulinienne. F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 292-293 (avec références). Il faudrait admettre que saint Paul, ou la tradition chrétienne primitive, a été le créateur du dogme de la rédemption. O. Pfleiderer, *Die Entstehung des Christentums*, p. 146. M. Le Roy n'oserait pas, je pense, aller jusque-là. Il reste que, pour la résurrection comme pour la mort rédemptrice, l'idée n'a pas créé le fait. « La notation prophétique de la mort pour le péché et de la résurrection au troisième jour n'a qu'un intérêt apologétique. Paul et les apôtres qu'il consultait ont rattaché ces deux grands faits chrétiens à leur appui scripturaire qui leur assurait un crédit et une autorité sans limite ». P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 293. Cf. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 29.

2. F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 10.

que nous puissions CRITIQUEMENT atteindre, nous fait remonter par les apôtres, dont il dérive, jusqu'à sept ou huit années au plus (trois ou quatre, dans l'opinion de Harnack) après la résurrection. Or, à cette date si rapprochée de l'événement, les apôtres prêchaient déjà que Jésus était réellement ressuscité, le troisième jour après sa mort et sa sépulture. « Impossible, par conséquent, de prouver HISTORIQUEMENT que les chrétiens ont commencé par croire au Christ vivant, mais non ressuscité [1]. »

1. LADEUZE, *La résurrection du Christ*, etc., p. 33.

CHAPITRE II

Les apparitions de Jésus ressuscité.

Dans le passage de la I^re^ aux Corinthiens, xv, 3-5, qui sert de cadre à nos études (c'est, du reste, l'unique endroit où saint Paul parle des apparitions), l'apôtre rapporte explicitement les deux premières apparitions du Christ ressuscité comme provenant de la tradition, qu'il avait reçue des apôtres et qu'il avait déjà transmise aux fidèles de Corinthe dans sa prédication précédente. Elles n'ont, dans leur énoncé, d'autre relation avec la résurrection que celui de l'ordre chronologique, et elles constituent le quatrième article de la formule de foi qui est reproduite. C'est le Christ mort, enseveli et ressuscité le troisième jour qui est apparu à Céphas et aux Douze [1]. Dans la teneur de ce symbole primitif et dans la pensée de saint Paul, qui le cite, les apparitions ne sont pas présentées directement comme preuves de la résurrection du Christ. Celle-ci n'avait pas besoin d'autre preuve que celles du témoignage apostolique et du témoignage scripturaire. Les

1. De ce démembrement en quatre formules, on ne peut pas toutefois isoler entièrement les apparitions du fait de la résurrection, ni en conclure que l'apôtre les repousse, au moins les deux premières, par delà le troisième jour. « N'est-ce pas préjuger la solution que de la déduire d'une construction purement grammaticale exigée par la mention d'un fait nouveau? Ne devrait-on pas conclure en vertu de cette même disjonction que la sépulture de Jésus est d'un autre jour que celui de sa mort? » P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 286.

apparitions, au moins les deux premières, étaient, comme elle, l'objet du premier de ces témoignages. Néanmoins, pour nous, elles sont, aussi bien que les quatre autres, un argument en faveur de la réalité de la résurrection, à la condition, cependant, qu'elles soient véritablement des apparitions du Christ ressuscité, et non des visions du Christ vivant[1]. C'est pourquoi il ne suffira pas à notre démonstration de déterminer, autant que possible, quelles furent les apparitions mentionnées, de les identifier avec celles qui nous sont connues par ailleurs[2]; il nous faudra encore prouver qu'elles furent de véritables apparitions, et non pas de simples visions.

Ce chapitre se divisera donc tout naturellement en deux articles, traitant : 1° de la détermination des apparitions mentionnées par saint Paul ; 2° de leur nature.

Article 1. — Détermination de ces apparitions.

L'apôtre énumère six apparitions, I Cor., xv, 5-8. Il est évident qu'il les a placées dans l'ordre chrono-

1. « Le Christ est ressuscité et il est apparu ; la preuve suivant le fait et l'appuyant, voilà la substance de l'Evangile que l'apôtre rappelle à l'Église de Corinthe. » P. Rose, *ibid.*, p. 290. M. Lake admet que les apparitions sont des preuves de la résurrection, mais il reconnaît qu'il est difficile de les identifier avec celles qui sont décrites dans les Evangiles. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 33-34.

2. M. Le Roy a renoncé à le faire : « Paul, dont le témoignage est le plus direct, ne donne aucun détail ; et il est même impossible de retrouver dans les Evangiles une par une les manifestations qu'il énumère. » *Dogme et critique*, p. 217-218. M. Loisy pense qu'elles peuvent « être identifiées avec celles qu'on trouve dans les récits évangéliques, dès qu'un accord suffisant existe eu égard aux personnes à qui Jésus s'est montré, pourvu d'ailleurs que l'on tienne compte de la transformation que les données primitives ont pu subir, soit dans la tradition chrétienne, soit dans la rédaction des Evangiles. » *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 740.

logique ; les particules de temps l'indiquent clairement [1]. Il les distribue en deux groupes principaux. Celles dont furent favorisés Pierre et les Douze sont distinguées des autres. Elles font partie de la formule de foi, que saint Paul avait prêchée autrefois, qu'il tenait de la tradition apostolique primitive et qu'il répète aux Corinthiens. Il y ajoute, dans sa présente lettre, quatre autres apparitions, celles aux cinq cents frères, à Jacques et à tous les apôtres, et, en dernier lieu, celle que lui-même a eue [2]. Il importe de déterminer séparément les apparitions de ces deux groupes.

Le premier groupe, attesté par la tradition primitive, joue un rôle capital. Les négateurs de la résurrection de Jésus l'ont compris ; aussi cherchent-ils à retarder la date de ces premières apparitions et prétendent-ils que, comme les suivantes, elles n'ont pas eu lieu à Jérusalem, le jour même de Pâques. Selon eux, les apôtres surpris par la mort du Maître, à laquelle ils ne s'attendaient pas, se seraient dispersés comme des brebis dont le berger a été tué et auraient fui en Galilée, ou au moins, après une vaine attente à Jérusalem, seraient retournés dans leur contrée natale, découragés et n'espérant plus la restauration d'Israël qu'ils avaient rêvée. Ils y reprirent leur ancien métier de pêcheurs [3]. Mais le souvenir de Jésus les poursuivait au milieu de leurs occupations journalières. Ils aimaient à se rappeler ses paroles, ses promesses,

1. F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 9.

2. Le verset 5, comme les versets 3 et 4, dépend du verbe παρέδωκα, « je vous ai transmis ». Mais, dès le verset 6, « la phrase se brise et les apparitions suivantes sont énoncées sous la forme de propositions indépendantes ». F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 334. Cf. P. Rohrbach, *op. cit.*, p. 2.

3. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 172-174 ; Le Roy, *Dogme et critique*, p. 207.

et ils en vinrent à se convaincre qu'elles n'étaient pas vaines, qu'elles devaient se réaliser, que Jésus était vivant encore. Pierre crut l'avoir vu ; les autres le virent aussi, et tous se persuadèrent qu'il était ressuscité. « Leur foi s'est formée en Galilée, aussitôt qu'ils y furent revenus ; quand cette foi se fut affermie, ils retournèrent à Jérusalem pour tâcher de la répandre [1]». « L'ancienne tradition évangélique plaçait en Galilée les premières apparitions du Christ ressuscité », et il est nécessaire de solliciter les textes « pour soutenir ce que prétendent la plupart des apologistes catholiques, à savoir : que les apparitions ont eu lieu à Jérusalem, devant les apôtres, dès le surlendemain de la passion » [2]. Nous étudierons, dans la seconde partie, l'ancienne tradition évangélique. Bornons-nous ici aux apparitions mentionnées par saint Paul.

« Selon Paul, le Christ s'est montré d'abord à Pierre. Était-ce en Galilée ou à Jérusalem, à Pierre seul ou accompagné d'autres disciples ? Il est fort probable que l'apôtre a en vue l'apparition annoncée dans Marc, racontée dans le dernier chapitre de Jean et dans l'Evangile de Pierre [3]. » Bien que saint Paul signale certainement une apparition à Pierre seul, par opposition à celle qui fut faite aux Douze, plusieurs exégètes modernes, dont M. Loisy adopte le sentiment, l'identifient cependant avec l'apparition de Jésus à Pierre et à six autres apôtres ou disciples sur le lac de Tibé-

1. A. Loisy, *Quelques lettres*, etc., p. 93.

2. Id., *ibid.*, p. 108.

3. Id., *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 741. M. A. Meyer distingue l'apparition à Pierre, la première en date, de celle des apôtres, mais il la place en Galilée, peut-être sur le lac de Génésareth, *Die Auferstehung Christi*, p. 23, 65, 130, 214, 215. J. Weiss la met aussi en Galilée, par conséquent au delà du troisième jour. *Das älteste Evangelium*, p. 344.

riade. Voici par quel raisonnement. Selon la tradition la plus ancienne, Pierre a été favorisé de la première apparition [1]. Or, la tradition galiléenne des apparitions est plus anciennement attestée que la tradition hiérosolymitaine. L'apparition à Pierre a donc eu lieu en Galilée plutôt qu'à Jérusalem et il y a toute chance qu'elle soit l'apparition sur le lac [2]. Les raisons qu'on apporte pour justifier cette conclusion sont les suivantes. Au matin de Pâques, un ange rassure, par une parole bienveillante, les saintes femmes, qui venaient de trouver le tombeau vide, leur annonce que Jésus est ressuscité, et les invite à prévenir Pierre et les autres disciples que le Maître les attend en Galilée, qu'ils le verront là, comme lui-même le leur avait prédit [3], Marc., XVI, 5-7; Matth., XXVIII, 5-7. De tout ce récit merveilleux, dont le caractère secondaire relativement à la source de Marc paraît évident à M. Loisy, celui-ci ne garde qu'une tradition, qui ne faisait naître la foi à la résurrection que chez les apôtres déjà retournés en Galilée [4]. Or, l'Evangile de Pierre récemment retrouvé raconte le départ des disciples pour la Galilée et la pêche miraculeuse ; on lit, en effet, dans la finale tronquée de ce fragment : « C'était le dernier jour des azymes, et beaucoup s'en allaient, retournant chez eux, parce que la fête était finie. Et nous, les Douze disciples du Seigneur, nous pleurions et nous étions très affligés ; et chacun, fort attristé de ce qui s'était passé, s'en retourna chez soi. Et moi Simon-Pierre et André, mon frère, prenant nos filets, nous allâmes à la mer ; et il y avait avec nous Lévi, fils

1. A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, Paris, 1903, p. 903.
2. A. Loisy, *Ibid.*, p. 937.
3. Id., *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 719.
4. Id., *ibid.*, p. 720-722. Cf. Nicolardot, *op. cit.*, p. 293-294.

d'Alphée, que le Seigneur..... [1] » D'autre part, certaines particularités du récit du chapitre XXI de saint Jean font supposer que la source où on l'a puisé rapportait à cette circonstance la première apparition du Sauveur [2]. Cette source serait la finale perdue de l'Evangile de Marc, qui devait raconter au moins une apparition à Pierre en Galilée, annoncée, Marc., XIV, 28 ; XVI, 7 [3], et dans laquelle Pierre était absous de son reniement et rétabli dans ses droits de chef des apôtres. [4] Ce récit aurait été supprimé avec la finale, parce qu'il ne s'accordait pas avec la tradition de saint Luc et du chapitre XX de saint Jean. Mais les presbytres d'Ephèse en ont gardé le fond, en le rattachant tant bien que mal au quatrième Evangile [5]. Ils ont changé le récit de la réhabilitation de Pierre dans une première apparition de Jésus en Galilée en une troisième apparition du Sauveur pour l'ajouter aux deux, qui sont rapportées au chapitre XX. Le caractère artificiel de la computation : « pour la troisième fois », Joa., XXI, 14, n'a pas même besoin d'être démontré. Le rédacteur de cet appendice a joint aux deux apparitions du

1. A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, t. IX, p. 12 ; A. Loisy, *L'enseignement biblique*, 1893, n. 7, chronique, p. 53-54.

2. A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 926. Cf. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 205-207, 227-208.

3. « Marc paraît annoncer une apparition galiléenne, destinée principalement à Pierre, bien qu'il ne la raconte pas. » A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 765.

4. Sans doute dans le récit de l'appendice du quatrième Evangile, Pierre « n'est pas seul à voir Jésus ; mais Jésus est venu surtout pour lui. Ceux qui ont donné au quatrième Evangile, sa forme définitive l'ont complété en ajoutant l'histoire de la pêche miraculeuse, parce que ce récit tenait une grande place, et probablement la première, dans la tradition que représente Marc, et à laquelle peuvent très bien se rattacher Paul et Matthieu. » A. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 765.

5. P. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 40-58.

quatrième Evangile « une apparition qui est un fait traditionnel, maintenant impossible à définir, mais où il est encore assez facile de reconnaître la première des apparitions connues dans la tradition apostolique »[1]. M. Loisy remarque cependant que ce n'est là qu'une hypothèse, qui peut paraître compliquée et qui, dans l'ensemble, n'est pas dépourvue de probabilité[2]. Il dit, ailleurs[3], que, quant à la date de cette apparition à Pierre, saint Paul ne la rattache pas au jour traditionnel de la résurrection ; la tradition « ne lui disait pas que le Sauveur se fût montré à Pierre ce jour-là ».

Tout cet échafaudage de conjectures nous paraît, au contraire, très fragile, et sans consistance, sous la réserve de traiter à fond des apparitions galiléennes et hiérosolymitaines dans la seconde partie de ce travail. L'Evangile apocryphe de saint Pierre, que Harnack fait composer entre 100 et 130[4], est postérieur même au quatrième Evangile et a peu d'autorité. Il a pu, sans doute, utiliser la finale primitive de Marc, si elle a jamais existé ; mais, en l'état fragmentaire de son texte, on n'est pas en droit d'affirmer qu'il racontait la pêche miraculeuse et la réhabilitation de saint Pierre. M. Loisy le reconnaissait autre-

1. A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 937-938. M. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 27-28 ; *Probleme des Apostolichen Zeitalters*, Leipzig, 1904, p. 14-17, accepte cette conclusion. Il pense que la pêche miraculeuse qui précéda la vocation des apôtres, Luc., v, 1-11, est peut-être une réminiscence de celle qui eut lieu après la résurrection (cf. Loisy, *op. cit.*, p. 926-927), et que l'apparition de Jésus à Pierre à Jérusalem le jour de Pâques, Luc., xxiv, 34, est une anticipation. C'est peut-être par une tendance polémique que Jean est donné comme premier témoin, de préférence à Pierre, p. 31.

2. *Op. cit.*, p. 926.

3. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 743.

4. *Die Chronologie*, t. I, p. 474-475.

fois[1], de même qu'il pensait que, d'après cet apocryphe, les apôtres n'ont quitté Jérusalem qu'avec les pèlerins qui retournaient chez eux à la fin des fêtes, et qu'ils ont dû rester cachés une semaine après la mort du Sauveur[2]. C'est une nouvelle conjecture que le rédacteur du chapitre xxi de saint Jean a aussi utilisé cette finale perdue de Marc, sur laquelle on fonde tant de conclusions caduques. Mais tout cela fût-il prouvé, il n'en résulterait pas que saint Paul rappelait aux Corinthiens cette première apparition de Jésus sur le lac. Celle qu'il mentionne la première fut pour Pierre seul, et pas pour Pierre, accompagné de six apôtres. Elle ne peut donc coïncider avec l'apparition qui précéda la pêche miraculeuse. Si on prétend que cette apparition peut être attribuée à Pierre principalement, parce que Pierre fut le premier à reconnaître Jésus, cela ne cadre pas encore avec le récit, puisque, au chapitre xxi, 7, c'est le disciple que Jésus aimait, qui dit à Pierre : « C'est le Seigneur. » Il est vrai que, pour M. Loisy[3], ce trait est du rédacteur, qui prépare ainsi l'identification de ce disciple aimé avec l'auteur de l'Evangile, et il n'existait pas sous cette forme, et peut-être même n'existait-il en aucune façon dans le récit primitif. Avec de tels procédés de critique, il est loisible de tirer de n'importe quel texte toutes les conclusions que l'on voudra. Au lieu de recourir à tant d'hypothèses sans fondement, il est plus simple, pour répondre à l'affirmation, faite par saint Paul,

1. *L'enseignement biblique*, 1893, n. 7, chronique, p. 90-91. M. A. Resch n'admet pas que le fragment de l'Evangile de Pierre se rapporte à la finale perdue de Marc. *Aussercanonische Paralleltexte zu die Evangelien. Paralleltexte zu Johannes*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1896, t. x, 2, p. 195-196.

2. *L'enseignement biblique*, p. 58-59.

3. *Le quatrième Evangile*, p. 931.

d'une première apparition de Jésus à Pierre seul, d'identifier cette appparition avec celle qui eut lieu à Jérusalem le jour même de Pâques et à laquelle saint Luc fait allusion, XXIV, 34. Cette identification est acceptée par plusieurs exégètes catholiques ou protestants[1]. C'est une pétition de principe de prétendre, comme le fait M. Loisy[2], que Luc l'a placée à Jérusalem, uniquement afin de l'introduire dans son cadre. M. Resch a voulu identifier l'apparition à Pierre avec celle des disciples d'Emmaüs, qui, d'après Origène, étaient Simon et Cléophas[3]. Quoi qu'il en soit, d'après saint Paul, Pierre est le premier à qui Jésus ressuscité ait apparu, et par suite le principal témoin de la résurrection du Sauveur.

« L'apparition « aux Douze », continue M. Loisy[4], pourrait être l'apparition galiléenne racontée par Matthieu, si toutefois celle-ci devait être prise pour un fait déterminé, non pour un résumé ou une interprétation générale de toutes les autres. Elle correspond, sans doute, aux apparitions que Luc et Jean placent à Jérusalem le soir même de la résurrection. » La première explication n'est qu'une de ces hypothèses, que

1. F. GODET, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 332 ; *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 581 ; K. LAKE, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 36 ; J. LEPSIUS, *Die Auferstehungsberichte*, p. 40 ; P. ROSE, *Etudes sur les Evangiles*, p. 290, qui pense que saint Luc a suivi la catéchèse de son maître, saint Paul ; DENTLER, *op. cit.*, p. 9 ; G. BURKARDT, *Die Auferstehung des Herrn und seine Erscheinungen*, 2e édit., Gœttingue, 1902, p. 114-122 ; TH. KORFF, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 101-106 ; M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième Evangile*, Paris, 1910, t. I, p. 596.

2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 765.

3. *Agrapha*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1899, t. V, fasc. 4, p. 423 ; *Aussercanonische Parallelltexte zu die Evangelien. Parallelltexte zu Lucas, ibid.*, 1895, t. X, 2, p. 768-770, 780-782.

4. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 741. M. A. MEYER la place en Galilée, *Die Auferstehung Christi*, p. 215.

M. Loisy aime à multiplier[1]. La seconde est plus fondée et généralement admise par les critiques. L'apparition aux Douze, en effet, eut lieu, après celle de Pierre, le soir même de Pâques. Elle est racontée par saint Luc, XXIV, 36-43, et par saint Jean, XX, 19-25[2].

Ces deux apparitions de Jésus à Pierre et aux Douze faisaient seules partie de la catéchèse primitive, que saint Paul rapporte ici. Elles sont détachées de celles qu'il énumère dans les versets suivants. « La foi de la communauté chrétienne en la résurrection de Jésus repose sur les deux apparitions[3] », qui ont eu des apôtres pour témoins et qui ont pour saint Paul un caractère officiel. Or, si l'identification que nous avons indiquée plus haut est certaine comme on ne peut guère en douter, il en résulte que ces deux apparitions sont hiérosolymitaines et non galiléennes. On peut, d'ailleurs, confirmer cette conclusion par le contexte de la Ire Épître aux Corinthiens. Que les apparitions, objet de la catéchèse primitive, soient considérées ou non comme des preuves de la résurrection, il ressort de la juxtaposition des faits suivant l'ordre chronologique que les deux premières ont eu lieu le troisième jour après la mort et l'ensevelissement, le jour même de la résurrection, par conséquent à Jérusalem, car deux jours ne suffisaient pas aux apôtres

1. M. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 77-78, et M. von Dobschütz, *op. cit.*, p. 28, placent en Galilée l'apparition de Jésus à Pierre et aux Douze.

2. Godet, *loc. cit.*, p. 332-333, et p. 581 ; J. Lepsius, *op. cit.*, p. 40 ; Ed. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, s. d., p. 256 ; P. Rose, *op. cit.*, p. 291-294 ; Dextler, *op. cit.*, p. 9 ; G. Burkhardt, p. 167-186 ; Th. Korff, *op. cit.*, p. 102-103 ; A. Resch, *Agrapha*, p. 422-424 ; *Paralleltexte zu Lucas*, p. 768 ; H. B. Swete, *The Gospel according to St Marak*, Londres, 1902, p. 403.

3. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 285.

pour regagner la Galilée. S'il en est ainsi, la tradition des apparitions hiérosolymitaines nous apparaît la première constatable et la plus ancienne[1]. Ces deux apparitions constituaient à elles seules un témoignage qu'on ne mettait pas en discussion, et elles avaient fait seules partie de la catéchèse primitive, parce qu'elles avaient été accordées aux témoins officiels de la résurrection, Act., II, 32; X, 40, 41. La catéchèse primitive omettait donc, sans toutefois les nier, les autres apparitions hiérosolymitaines aux femmes et aux disciples d'Emmaüs[2], et on peut dire qu'en la

1. P. Ladeuze, *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 46. M. Lake trouve que la chronologie des apparitions en saint Paul est vague, qu'on ne peut dire avec certitude que la première a eu lieu le troisième jour après la mort, et que l'apôtre ne dit pas si elle s'est produite en Galilée ou en Judée. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 36-37.

2. Cf. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 581-582. M. Loisy dit que Paul, ou bien a ignoré, comme Marc et Luc, l'apparition aux femmes, ou bien l'a jugée accessoire. « L'histoire des disciples d'Emmaüs lui était inconnue : il y aurait plus que de la subtilité à soutenir que Paul l'a omise, parce qu'il ne parle que des témoins officiels de la résurrection, comme si les « cinq cents frères » étaient des témoins plus officiels que les disciples. » *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 739. Notre interprétation échappe à ce reproche de subtilité, en réservant la qualité de témoins officiels aux personnages favorisés des deux premières apparitions. Notons que les exégètes qui l'appliquent même aux cinq cents frères y échappent aussi, en disant que les apôtres étaient parmi les cinq cents. Il nous semble inutile d'ajouter, pour expliquer l'omission des apparitions aux femmes, que saint Paul refuse d'alléguer un témoignage de femmes, parce qu'il avait dit aux Corinthiens : « Que les femmes se taisent dans les assemblées ». I Cor., XIV, 34. Cf. Dentler, p. 10. Les apôtres avaient pris pour des rêveries de visionnaires le récit des femmes, Luc., XXIV, 11, qui n'a été admis que lorsqu'il a été confirmé par les apparitions directes du Sauveur aux apôtres. Dans l'appendice du quatrième Evangile, les apparitions aux disciples sont seules totalisées, et on ne compte pas celle dont Madeleine avait été favorisée et qui est cependant relatée au chapitre précédent, Joa., XX, 14-18. Sparrow Simpson, *Resurrection of Christ*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, Edimbourg, 1908, t. II, p. 587; Huguenv, *Critique et catholique*, Paris, 1910, p. 31. En tout cas, il résulte de là que le point de départ de la foi en la résurrection de Jésus n'a donc pas été le récit des femmes, ni la passion d'une hallucinée, comme le prétendait Renan.

reproduisant, l'apôtre des gentils suivait la tradition officielle de l'Eglise de Jérusalem et des premiers témoins de la résurrection[1].

A ces deux apparitions, objet de la catéchèse primitive, saint Paul en ajoute quatre autres, qui n'appartenaient pas à la substance de son Evangile et qui sont mentionnées par lui peut-être pour la première fois, en tout cas pour l'unique fois, au moins dans les Epîtres. Il les ajoute parce qu'elles appuient et confirment les deux premières, et en les citant, il leur donne un grand crédit[2]. En les séparant des précédentes et en notant plus loin que les apôtres enseignent la même chose que lui, il ne présente pas sa liste d'apparitions « comme celle qui était admise de son temps dans l'Eglise de Jérusalem[3] ». Bien qu'il n'indique ni le temps ni le lieu, auxquels elles se sont produites, nous pouvons admettre avec M. Loisy[4], quoique dans un sens un peu différent, qu'il donne suffisamment à entendre qu'elles sont survenues en des endroits distincts et à des intervalles plus ou moins inégaux et éloignés. « Le ἔπειτα, *ensuite*, sépare plus fortement que le εἶτα, *puis*, du ℣. 5 ; il fait de l'apparition suivante un degré nouveau dans la série, et avec raison[5]. » Nous n'avons, ailleurs, aucun renseignement certain, qui nous permette de les identifier avec sûreté ; mais attes-

1. Nous ne faisons donc pas remonter à la tradition de l'Eglise de Jérusalem le catalogue complet des apparitions, que donne saint Paul, comme le font M. Stapfer, *op. cit.*, p. 255, et M. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 739-740. Aussi bien, l'Eglise de Jérusalem n'avait pas à mettre dans sa liste officielle l'apparition dont saint Paul lui-même avait été favorisé.

2. R. Cornely, *Prior epistola ad Corinthios*, p. 454; A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul, Première partie*, p. 162-163.

3. A. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 739-740. Cf. Toussaint, *Epîtres de saint Paul* , p. 409.

4. A. Loisy, *ibid.*, p. 739.

5. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 334.

tées par saint Paul, elles n'en ont pas moins une grande autorité et la certitude historique. On s'est livré à leur propos à un certain nombre d'hypothèses différentes, que nous allons exposer et discuter. Répétons-le : lors même qu'aucun de ces essais ne serait satisfaisant, la vérité de ces apparitions n'en serait pas moins assurée, car, selon le mot de M. Rohrbach[1], le témoignage de Paul est un témoignage historique de premier ordre.

L'apparition en une seule fois à plus de cinq cents frères, dont la plupart vivaient encore au moment où saint Paul écrivait, est plus vraisemblablement une apparition galiléenne. L'unique objection à l'encontre est exprimée en ces termes par M. Loisy : « Mais est-il probable qu'il y ait eu cinq cents fidèles groupés au temps des apôtres avant qu'ils fussent revenus prêcher à Jérusalem le Christ ressuscité[2] ? » Cependant Jésus avait fait plus de disciples en Galilée qu'en Judée et qu'à Jérusalem, et il était plus facile aux apôtres d'en grouper cinq cents en Galilée, où ils étaient retournés, qu'à la capitale[3], où une réunion si nombreuse aurait provoqué un éclat, qui n'est guère possible avant la Pentecôte. Il est vrai, M. Loisy suppose qu'en Galilée les disciples ne croyaient pas d'abord à la résurrection de Jésus. Les Évangiles ne mentionnent pas cette apparition. M. Godet[4] l'identifie

1. *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 3. Cf. G. Burkhard, *op. cit.*, p. 10 ; Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. II, p. 146.

2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 741.

3. Th. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 106-107.

4. *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 335 ; *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 582. Cf. Dentler, *op. cit.*, p. 9. Mais M. Belser pense que cette identification est douteuse. *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn;* Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 495.

avec l'apparition aux Onze, relatée par saint Matthieu, XXVIII, 16-20. Selon lui, les Onze s'étaient réunis sur une montagne déterminée en Galilée pour obéir à un ordre donné par Jésus. Si cet ordre est celui qui a été communiqué par l'ange. Matth., XXVIII, 10, la réunion devait comprendre tous les frères, tous les adhérents de Jésus, hommes et femmes. Jésus y prit congé de tous ses disciples galiléens. Les Onze s'y trouvaient en première ligne et ils y reçurent la mission de prêcher la nouvelle doctrine dans le monde entier. C'est pourquoi saint Matthieu parle d'eux seuls; mais l'Eglise tout entière y était, les apôtres compris. M. Loisy, ayant exclu la Galilée comme théâtre de cette apparition, conclut qu'elle « se serait donc produite à Jérusalem, dans quelque occasion extraordinaire, par exemple, dans une réunion sur le mont des Oliviers [1] ». Toutefois, il refuse de l'identifier avec l'ascension, comme quelques-uns l'ont pensé [2], parce que saint Paul n'en parle pas ici et que d'après saint Luc lui-même, auquel on se réfère, XXVIII, 50, 51, l'ascension n'a pas eu pour témoins un si grand nombre de personnes.

M. von Dobschütz [3] a imaginé d'identifier l'appari-

1. *Op. cit.*, t. II, p. 741. « Si l'apparition aux cinq cents frères était localisée sur la montagne des Oliviers, dit-il encore, p. 742, note 4, elle pourrait avoir servi de point de départ à la scène de l'ascension dans les Actes. » Cf. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 33. Cette localisation créerait aussi « un point d'attache entre cette apparition et celle qui est racontée dans le premier Evangile; mais la montagne dont parle Matthieu n'en est pas moins située, pour la perspective, en Galilée, et elle ne laisse pas d'appartenir au monde spirituel où se meut la pensée de l'évangéliste. » A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 746.

2. M. Resch avait proposé cette identification. *Agrapha*, p. 424; *Paralleltexte zu Lucas*, p. 768, 790-793.

3. *Op. cit.*, p. 33-43; *Probleme des Apostolischen Zeitalters*, p. 41. Cf. A. Jülicher, dans *Die christliche Religion*, 1905, p. 70; O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 2e édit., 1902, t. I, p. 478-479.

tion de Jésus aux cinq cents frères avec le fond primitif du récit de la première Pentecôte chrétienne dans les Actes des apôtres, II, 1 sq. De ce que, selon lui, les premiers chrétiens et, en particulier, saint Paul, I Cor., V, 4 ; II Cor., III, 17, 18 ; Rom., VIII, 9, 10, ne distinguaient pas le Christ glorieux de l'Esprit de Dieu, il admet que le même événement a pu être considéré tour à tour comme une christophanie et comme une effusion de l'Esprit-Saint. Aussi croit-il reconnaître sous le récit actuel d'une manifestation de l'Esprit, envoyé du ciel par Jésus, les traces d'une simple apparition de Jésus ressuscité. Ce n'est pas Paul qui a substitué l'Esprit au Christ, puisque le Christ est le centre de sa théologie. Ce ne sont pas non plus ses garants, qui auraient déformé la tradition primitive. Cette déformation est plutôt l'œuvre de l'auteur des Actes, qui aime à raconter les manifestations pneumatiques, ou mieux du cercle chrétien, qui lui a fourni les renseignements sur les débuts de l'Eglise. Le motif de cette transformation paraît avoir été le désir de n'avoir plus une apparition du Christ après l'ascension. Pour l'éliminer, on a conçu l'envoi du Saint-Esprit sur la base de l'apparition aux cinq cents frères. La Pentecôte était le jour de naissance de l'Eglise, il lui fallait comme point d'appui un certain nombre de chrétiens, qui devaient être les premiers missionnaires de l'Evangile[1].

M. Loisy[2] ne regarde l'identification de l'apparition aux cinq cents frères avec la première Pentecôte

1. M. von Dobschütz reconnaît un phénomène analogue dans le récit, Joa., XX, 19-23, qui réunirait à une apparition du Christ la promesse du Saint-Esprit.

2. *Op. cit.*, t. II, p. 741.

chrétienne comme possible qu'à la condition que le fait visé par Paul « aurait été antidaté et plus ou moins transformé dans les Actes » : antidaté, puisqu'à ce jour il n'y avait pas à Jérusalem cinq cents « frères » ; transformé, comme il résulte des hypothèses de M. von Dobschütz. Cette anticipation de date et cette transformation du récit ne paraissent pas à M. Loisy avoir « rien de contraire à la vraisemblance ». Les transformations, imaginées par le critique allemand, nous semblent tout à fait invraisemblables. Mais le plus important est de montrer brièvement que le point de départ, à savoir l'identification métaphysique complète entre l'Esprit et le Christ ressuscité, est faux. Si l'Esprit était l'Esprit du Christ, il était aussi l'Esprit de Dieu, et dans certaines formules trinitaires, employées par saint Paul, l'Esprit apparaît comme une personnalité distincte au même titre que Jésus-Christ et Dieu. Quant à l'Esprit et au Christ ressuscité et glorieux, leur être n'est pas décrit de la même façon par l'apôtre. Jamais l'Esprit de Dieu n'est présenté comme une personnalité humaine, tandis que le Christ ressuscité est toujours homme. Dans le passage : « Le Seigneur (Jésus) est Esprit », II Cor., III, 17, l'Esprit du Seigneur est, immédiatement après, distingué du Seigneur, qui le possède et qui le fait agir [1]. « Le Seigneur est l'Esprit, en ce sens que la soumission au Seigneur est en même temps la soumission à l'Esprit ; c'est lui, en effet, qui dispense l'Esprit, et les actions de l'Esprit sont ses actions. Si l'apôtre établit ici une identité entre le Christ glorieux et l'Esprit, c'est une identité dynamique, nullement une identité hypostatique [2] ». Les

1. A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul, Première partie*, p. 197.
2. Ed. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 163-169.

arguments tirés de l'Apocalypse et du quatrième Evangile sont encore plus faibles, comme si, pour ce dernier, l'envoi du Paraclet par Jésus devait remplacer le retour de celui-ci, et rien, absolument rien, ne justifie l'hypothèse que la tradition chrétienne, recueillie dans les Actes, ait pu, après saint Paul, substituer à une apparition du Sauveur ressuscité l'effusion du Saint-Esprit dans l'Eglise. Le motif indiqué est précisément la question, résolue *a priori*, que l'apparition aux cinq cents était postérieure à l'ascension. Enfin, Jésus n'apparaît nullement dans la scène de la Pentecôte[1]; loin de venir du ciel, c'est lui qui, de là, envoie l'Esprit, selon la promesse du Père. On ne peut donc identifier cette apparition avec la première Pentecôte chrétienne[2].

Pour M. A. Meyer[3], cette apparition aux cinq cents frères a eu lieu bien après l'ascension et la Pentecôte, et il est possible que ce soit à Jérusalem, où les apôtres étaient revenus.

Notons enfin que l'apparition de Jésus aux cinq cents frères, dont la plupart vivaient encore, avait, dans la pensée de l'apôtre, une portée apologétique. Le fait, qui avait eu lieu en présence de plus de 500 personnes, ne pouvait être nié; et comme la plupart des témoins vivaient encore, on pouvait en appeler à leur témoignage, les interroger et entendre de leur bouche l'affirmation qu'ils avaient vu le Seigneur[4].

1. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 170.
2. M. Lietzmann reconnaît que cette identification soulève de grosses difficultés, *An die Korinther I*, Tubingue, 1907, p. 148, et M. Bousset déclare l'idée tout à fait malheureuse, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 147.
3. *Die Auferstehung Christi*, p. 174, 177, 215.
4. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 335; Lepsius, *op. cit.*, p. 40; Dentler, *op. cit.*, p. 9; Riggen-

La quatrième apparition, mentionnée par saint Paul, est celle qu'eut Jacques. Ce Jacques ne peut être que Jacques le Mineur, que l'apôtre vit à Jérusalem et qu'il appelle « le frère du Seigneur », Gal., I, 19, et l'une des trois « colonnes » de l'Église, II, 9. Il était le chef des anciens de la communauté de Jérusalem, Act., XV, 13; XXI, 18. On ne sait rien sur les circonstances de l'apparition qu'il eut de Jésus ressuscité. « La vision de Jacques, dit M. Loisy[1], pourrait avoir eu lieu en Galilée, et même à Nazareth, si elle a déterminé « le frère du Seigneur » à se joindre aux apôtres, ou bien à Jérusalem, si Jacques a été gagné à la foi avant cette apparition. » F. Godet s'est rallié au premier sentiment, parce que, selon lui, Jacques, qui n'était pas croyant pendant la vie du Seigneur, Joa., VII, 5, était réuni aux apôtres et aux saintes femmes au cénacle, dès après l'ascension, Act., I, 14. « Ce changement extraordinaire fut sans doute déterminé par l'apparition ici mentionnée[2]. »

BACH, *Die Auferstehung Jesu*, p. 29. On a calculé, d'après les proportions de la statistique, quel pouvait être le nombre des survivants de ces cinq cents frères à l'époque où saint Paul écrivait. Voir TH. KORFF, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 109-112. Est-il nécessaire de réfuter l'opinion de SEYDEL, *Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, etc., 1882, qui fait dériver du bouddhisme le nombre de cinq cents frères, nombre mentionné plusieurs fois dans la littérature bouddhique? Si la dépendance du christianisme à l'égard du bouddhisme était démontrée, on pourrait l'admettre pour ce cas particulier. Comme il n'en est rien, cette petite coïncidence n'est pas de nature à démontrer cette dépendance. C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 260.

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 741.

2. *Commentaire sur l'Epître aux Corinthiens*, t. II, p 336. Mais si le frère du Seigneur est identique à Jacques, fils d'Alphée, Act., I, 14, il était un des Douze. Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15. On sait qu'on discute si « le frère du Seigneur » appartenait au collège apostolique. Cf. TH. ZAHN, *Brüder und Vettern Jesu*, dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1900, t. VI, passim; M. MEINERTZ, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Ueberlieferung*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-

M. Bousset pense de même[1]. M. Korff dit aussi que Jacques a vu le Seigneur dans la Galilée, sa patrie[2]. M. Rohrbach a admis le second sentiment comme plus vraisemblable[3]. M. A. Meyer signale les deux sentiments ; mais il rapporte cette apparition à une date postérieure à la Pentecôte, et regarde comme possible qu'elle ait eu lieu à Jérusalem[4]. M. Resch, qui voyait dans ce Jacques, à qui Jésus apparut, Jacques, fils d'Alphée, le frère jumeau de Jude, qu'il identifiait avec Thomas, a prétendu trouver le parallèle canonique de cette quatrième apparition dans Joa., xx, 24-29[5]. Selon M. Godet[6], saint Paul avait probablement appris cette apparition de la bouche de Jacques lui-même, durant les quinze jours qu'il avait passés avec lui et avec Pierre à Jérusalem, trois ans après sa conversion. Gal., i, 18, 19.

On ne peut rien conclure du témoignage de l'Evangile des Hébreux, dans un de ses fragments, cité par saint Jérôme[7]. Cet écrit judéo-chrétien est le seul document qui parle de l'apparition de Jésus à Jacques. Celui-ci avait juré, dès l'heure où il avait bu le calice du Seigneur, de ne plus manger de pain jusqu'à ce qu'il ait vu le Maître ressuscité des morts. Jésus, ayant remis son linceul au serviteur du grand-prêtre, alla trouver Jacques et lui apparut. Il fit apporter une

en-Brisgau, 1905, t. x, fasc. 1-3, p. 6-54 ; J. Mader, *Apostel und Herrenbrüder*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1908, t. vi, p. 393-398; Mgr Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, 2e édit., Paris, 1909, p. 59.

1. *Der erste Brief an die Korinther*, p. 147.

2. *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 107.

3. *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 74. C'est aussi le sentiment de G. Burkhardt, *op. cit.*, p. 129-130.

4. *Die Auferstehung Christi*, p. 177, 215.

5. *Agrapha*, p. 424 ; 2e édit., Leipzig, 1906, t. xxx, fasc. 2, p. 250, note 1 ; *Paralleltexte zu Lucas*, p. 824-827.

6. *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. ii, p. 582.

7. *De viris*, 112, *Pat. lat.*, t. xxiii, col. 611, 613.

table et du pain, prit le pain, le bénit, le rompit et le donna à Jacques le juste, en disant : Mon frère, mange du pain, car le Fils de l'homme est ressuscité des morts. Ce récit présente un caractère tendancieux, il est destiné à mettre en évidence le frère du Seigneur dans les milieux judéo-chrétiens. Il a été imaginé peut-être sur l'affirmation de saint Paul, ou, au moins, de la tradition que l'apôtre reproduit. Il a emprunté quelques traits aux récits de la cène et de l'apparition aux disciples à Emmaüs[1]. On n'en peut donc rien conclure au sujet de la date et des circonstances de l'apparition de Jésus à Jacques[2].

L'apparition suivante à tous les apôtres a été, elle aussi, l'objet d'identifications bien différentes. Les uns ont pensé qu'elle avait eu lieu pour les apôtres proprement dits, pour le collège apostolique au complet. Lepsius, voyant dans l'apparition aux Onze celle qui est racontée par saint Jean, xx, 19-25, reconnaît dans la présente à tous les apôtres celle qui se produisit huit jours plus tard, Thomas se trouvant avec les autres, Joa., xx, 26-29 [3]. Au jugement de von Dobschütz [4], cette explication ne satisfait personne. Bousset [5] pense que c'est peut-être la dernière apparition de Jésus aux apôtres racontée, Matth., xxviii, 26-20. Korff tient pour très vraisemblable que cette apparition aux apôtres a eu lieu après leur retour de Galilée à Jérusalem après l'ascen-

1. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 30. Cf. Rohrbach, *op. cit.*, p. 85.

2. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 336; A. Resch, *Agrapha*, p. 424-426; 2e édit., p. 248-250; Loisy, *loc. cit.*, p. 741; Dentler, *op. cit.*, p. 9; A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 64-68, 130-131.

3. *Die Auferstehungsberichte*, p. 40.

4. *Ostern und Pfingsten*, p. 35.

5. *Der erste Brief an die Korinther*, p. 147.

sion [1]. Godet estime que l'apparition à tous les apôtres ne peut être que celle de l'ascension [2]. Selon lui, l'expression particulière : « tous les apôtres », différente de celle des « Douze », employée au verset précédent, s'explique peut-être « par le caractère spécial de cette dernière réunion des apôtres autour de leur Maître. On est frappé de ces deux expressions dans le récit de Luc, Act., 1, 4 et 6 : καὶ συναλιζόμενος, *et les ayant rassemblés*, puis : οἱ μὲν οὖν συνελθόντες, *eux donc s'étant réunis*. On voit que cette réunion était, comme celle du ℣. 6, le résultat d'une convocation positive et solennelle de la part de Jésus. Ce devait être la dernière, son adieu aux apôtres, comme celle du ℣. 6 avait été son adieu à l'Eglise. Le collège apostolique devait être là au complet, et Jésus avait pourvu à ce qu'aucun des apôtres n'y manquât. Ceci nous explique le πᾶσι, *tous*, surtout si nous pensons à Thomas, qui était absent la première fois (l'apparition du ℣. 5) et ne devait absolument pas manquer cette dernière fois. Ce terme d'*apôtres* rappelle leur mission auprès du monde, dont l'ascension allait devenir le signal. » Cette explication est adoptée par Dentler [3] et par G. Burkhardt. [4] Cependant l'identification des apôtres avec les Douze, mentionnés au ℣. 5, est difficile à admettre. Pour la sauvegarder, Holsten et Brandt ont suspecté la mention des Douze au ℣. 5. « Mais l'hypothèse d'une interpolation s'autorise d'indices extrê-

1. *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 107.

2. *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 337-338 ; *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 582.

3. *Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. T.*, p. 9-10.

4. *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 129 sq.

mement faibles », observe justement M. Loisy[1], qui ajoute en note : « La variante μετὰ ταῦτα τοῖς ἑνδεκα se trahit comme une rectification de la leçon ordinaire. » Hofmann a prétendu qu'au ℣. 5 les apôtres, sous le nom des Douze, étaient mentionnés comme formant la société intime de Jésus, tandis qu'au ℣. 7 ils l'étaient comme fondateurs de l'Eglise. Holsten a considéré avec raison cette distinction comme arbitraire. Aussi d'autres commentateurs ont trouvé plus naturel de donner au mot « apôtre » le sens large dans lequel saint Paul l'emploie ordinairement, par exemple, I Thess., II, 6 ; I Cor., IX, 5, et qui lui permet de se nommer lui-même apôtre et de désigner ainsi des disciples tels que Barnabé. Cf. Act., XIV, 14. L'expression « tous les apôtres » indiquerait donc un cercle de personnes plus considérable que celui des Douze proprement dits[2]. On a pensé placer cette apparition en Galilée, on ne peut dire en quelle circonstance. M. von Dobschütz[3] n'y voit plus une apparition, mais l'ensemble des simples christophanies, dans lesquelles si souvent des disciples ont été appelés par Jésus au ministère de la prédication. C'est par une christophanie semblable, mentionnée aussitôt après, que Paul lui-même a été appelé à l'apostolat. M. A. Meyer pense que, si le récit de la Pentecôte a quelque valeur historique, il pourrait bien se rapporter à cette apparition aux apôtres, c'est-à-dire aux missionnaires qui, munis du Saint-Esprit, allaient commencer en toutes les langues

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 742. Au sentiment de M. Lake, c'est de l'hypercritique de voir un anachronisme dans l'expression « les Douze », qui était un nom conventionnel, dérivé du nombre primitif et employé lors même que le chiffre n'était pas vérifié. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 37.

2. Cf. Godet, *loc. cit.*, p. 333.

3. *Op. cit.*, p. 35.

la prédication de l'Evangile[1]. M. Loisy[2] lui a emprunté cette idée. Pour lui, « il s'agirait d'une apparition du Christ au groupe des prédicateurs évangéliques, tel qu'il pouvait exister quelques mois au moins après la passion, lorsque le nombre des croyants recrutés à Jérusalem dépassait déjà cinq cents. » Et il ajoute, en note, que si l'apparition aux cinq cents frères avait servi de point de départ à l'ascension, « l'apparition à tous les apôtres correspondrait à la scène de la Pentecôte ». M. Godet[3] y oppose cette observation : « L'expression *tous les apôtres* n'exprime pas naturellement cette idée d'un cercle plus large que les Douze et, dans le moment où avait lieu cette apparition, avant la Pentecôte, il ne pouvait nullement être question d'*apôtres* différents des Douze ».

Cette diversité d'interprétation tient à l'opinion qu'on se fait de l'intervalle dans lequel se sont produites ces apparitions. Parce que la dernière, dont il nous reste à parler, celle qu'eut saint Paul sur le chemin de Damas, eut lieu longtemps, plusieurs années peut-être, après l'ascension, divers critiques pensent que d'autres sont aussi postérieures à cet événement[4]. Le défaut d'indications chronologiques

1. *Die Auferstehung Christi*, p. 170-171. Mais comme il n'attribue aucune valeur historique au récit des Actes, p. 189-193, il pense que cette apparition de Jésus aux prédicateurs chrétiens a eu lieu bien plus tard et peut-être à Jérusalem, p. 177, 215.

2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 742.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 337.

4. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 23, 174-175; A. Loisy, *Quelques lettres*, p. 194-195; Ed. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 254, 263-264; Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 148. Cependant la durée dans laquelle ont eu lieu les apparitions ne peut pas être très longue et les christophanies, différentes des apparitions, n'ont pu être nombreuses, s'il y en a eu. Celle de saint Paul est la dernière. Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Christi*, p. 22. Or, selon une opinion de plus en plus répandue, elle aurait eu lieu un an après la mort de Notre-Seigneur.

précises pour ces apparitions dans la nomenclature de saint Paul « ne résulte probablement pas, dit M. Loisy[1], de ce qu'il les aurait passées sous silence, mais plutôt de ce que la tradition n'en fournissait que d'assez vagues. Personne n'avait pensé à compter les jours écoulés entre chaque apparition. » A la page précédente, le même critique avait noté que rien n'empêche sans doute d'admettre un intervalle notable entre la vision de Paul et l'apparition à tous les apôtres, qui est mentionnée auparavant, en ajoutant toutefois : « Mais on irait contre les vraisemblances en isolant complètement les cinq premières apparitions de la sixième, et en plaçant toutes celles-là le même jour ou dans une courte suite de jours, à égale distance de la dernière. » L'emploi des adverbes de temps, selon les meilleures éditions critiques du texte, ordonne les six apparitions en quatre groupes : 1° les deux premières, celles de la catéchèse primitive, réunies par εἶτα, *puis*, qui les sépare moins que les ἔπειτα suivants[2] ; 2° celle aux cinq cents frères, mentionnée entre deux ἔπειτα ; 3° celles à Jacques et à tous les apôtres, séparées de la précédente par le même adverbe et réunies par un simple εἶτα, qui permet de conclure qu'elles ont eu lieu à un moindre intervalle ; 4° enfin, ἔσχατον πάντων, en dernier lieu, après tous, celle de Paul. On a discuté le sens de cette dernière indication. Faut-il rapporter le mot *tous* à tous les personnages nommés dans l'énumération précédente ou seulement aux apôtres, en raison du terme τὸ ἔκτρωμα, « l'avorton », qui suit, si même, comme le dit M. von

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 740.

2. Ces adverbes ont cette portée un peu plus loin, I Cor., XV, 23, 24, 46. — Cf. Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. III, p. 171, note 1.

Dobschütz[1], la pensée de son indignité personnelle (cf. I Cor., IV, 9) ne remplace pas l'indication chronologique, ou enfin à tous les chrétiens en général, en ce sens que nul après Paul ne devait voir et n'a vu réellement le Christ ressuscité[2] ? « Je doute, dit M. Godet[3], que l'apôtre ait eu distinctement présentes à l'esprit ces trois nuances. Il a certainement pensé à toutes les personnes énumérées plus haut, entre lesquelles les apôtres avaient le premier rang, et envisagé qu'avec cette apparition, à lui accordée, la liste des faits de ce genre était close. » Il faut le reconnaître, ces données chronologiques ne suffisent pas, à elles seules, à fixer l'intervalle précis entre les groupes et à conclure que les trois premiers de ces groupes sont antérieurs à l'ascension.

Mais on va plus loin et on prétend que saint Paul ne sait rien de l'ascension de Jésus au ciel[4]. Pour lui, dit M. Loisy[5], « le Christ est entré dans sa gloire et il est monté au ciel dans le temps même où il est ressuscité. C'est de là qu'il apparaît sur la terre ». Donc, « saint Paul, le témoin le plus complet en ce qui regarde les apparitions du Christ, ne rattache pas... la dernière au jour traditionnel de l'ascension[6] ». M. von Dobschütz[7]

1. *Ostern und Pfingsten*, p. 36. Cf. Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 175.

2. M. von Dobschütz, *ibid.*, p. 35-36, prétend que l'apparition de Jésus à Paul n'a pas été la dernière, puisque Paul lui-même a eu des révélations postérieures, II Cor., XII, 1 ; cf. Act., XXII, 17-21. Mais il confond visions avec apparitions. Saint Paul indique réellement l'apparition qu'il a eue du Christ ressuscité comme la dernière de celles qu'il rapporte.

3. *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 338. Cf. Lietzmann, *loc. cit.*, p. 148.

4. Ed. Stapfer, *op. cit.*, p. 263, 265 ; Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 147.

5. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 742.

6. *Ibid.*, p. 743.

7. *Ostern und Pfingsten*, p. 32.

est du même avis, et pour justifier l'affirmation que Jésus est monté au ciel le jour de la résurrection, il renvoie à Rom., VIII, 34 ; Eph., I, 20 ; Heb., I, 3 ; X, 12. Or, ces passages ne confirment pas la conclusion qu'on en tire. Du premier, il résulte clairement que le Christ, qui est mort et qui est ressuscité (deux faits antérieurs marqués par deux participes passés), est celui qui, au moment où l'apôtre écrit, est à la droite de Dieu et interpelle pour nous. Ces deux actes présents et constants sont énoncés par des verbes au présent de l'indicatif, ils sont donc postérieurs à la mort et à la résurrection. La construction de la phrase grecque, Rom., VIII, 34, exige absolument cette interprétation. Aux Ephésiens, I, 20, saint Paul indique comme deux œuvres de la toute-puissance divine, les actes de Dieu, qui a ressuscité le Christ des morts et l'a placé à sa droite dans les cieux. Ces actes divins se succèdent sans doute, et le second résulte du premier [1], mais il n'est pas nécessaire que ce soit immédiatement et sans aucun intervalle. Aux Hébreux, I, 3, l'apôtre écrit que le Fils de Dieu, ayant expié les péchés, siège à la droite de la majesté dans les hauteurs ; il affirme son état actuel, postérieur à la rédemption des péchés par sa mort, sans même mentionner sa résurrection. Il répète la même chose, X, 12, du prêtre qui, offrant une victime unique pour les péchés, siège perpétuellement à la droite de Dieu. Si nulle part il n'indique expressément qu'il s'est écoulé un intervalle déterminé de temps entre la résurrection et l'exaltation de Jésus, rien non plus dans son enseignement ne signifie qu'il n'y en a eu aucun entre ces deux événements. Il en résulte que rien n'oblige à

1. LAKE, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 230-231.

prétendre avec certitude que plusieurs des apparitions rapportées par l'apôtre doivent avoir eu lieu après l'ascension. La vérité nous paraît être que la chronologie de ces apparitions ne peut être fixée d'une façon précise d'après les seules données de saint Paul.

Enfin, l'apôtre mentionne l'apparition dont il a été l'objet lui-même. Il la présente, semble-t-il, comme ayant clos la série des apparitions du ressuscité et comme ayant été séparée des précédentes par un intervalle plus considérable que celui qui avait séparé les premières les unes des autres. Le fait a eu dans la vie de Paul une importance exceptionnelle. Il a exercé sur son âme une influence décisive et a donné au reste de sa carrière une orientation nouvelle. De persécuteur des chrétiens qu'il était, Paul est devenu soudain un apôtre de Jésus-Christ, et il l'est devenu par Jésus lui-même, qui s'est révélé à lui, Gal., I, 1, 12. Dieu, qui a ressuscité Jésus des morts, a révélé en Paul son Fils. *Ibid.*, I, 16. Paul a vu le Seigneur Jésus, I Cor., IX, 1, qui lui est apparu comme à un avorton, I Cor., XV, 8[1]. En se désignant comme un avorton, comme étant né d'une manière violente et prématurée, il fait allusion sans doute au mode violent et contre nature de sa vocation à l'apostolat sur le chemin de Damas. Les autres apôtres étaient disciples de Jésus, lorsqu'ils ont été choisis ; lui, il a été appelé lorsqu'il persécutait l'Eglise de Dieu. Seul, il a été choisi de cette manière, et il l'a été par le Christ ressuscité, qui lui est apparu et qu'il a vu[2].

Le livre des Actes contient trois relations de la

1. Mgr Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 54-57 (ou *L'apostolat*, dans la *Revue biblique*, octobre 1906, p. 525-527).

2. Cf. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 339 ; A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 45-46.

manifestation de Jésus ressuscité à Paul sur le chemin de Damas : un récit narratif, œuvre de l'auteur des Actes, IX, 1-20, et deux récits oratoires, faisant partie des discours apologétiques, que l'apôtre prononça, l'un devant le peuple, XXII, 4-21, l'autre devant le roi Agrippa et le procurateur Festus, XXVI, 9-19. Comme la question de la conversion de saint Paul se rattache d'une manière indissoluble à celle de la résurrection de Jésus, les adversaires du surnaturel ont multiplié les efforts pour l'expliquer naturellement et sans miracle. Ils ont minutieusement relevé les divergences des trois récits relativement aux circonstances du fait, et notamment à propos du rôle d'Ananie. Ce n'est pas le lieu de les examiner ici. La plupart ne concernent que les impressions éprouvées par les compagnons de Paul, impressions nécessairement subjectives et probablement diverses en effet. Ces différences, reconnaît Auguste Sabatier[1], « ne peuvent en aucune façon porter atteinte à la réalité du fait. » Elles sont si peu importantes qu'elles ont échappé à l'attention de l'auteur des Actes. Elles ne sont pas d'ailleurs inconciliables. Le fussent-elles, au reste, elles portent sur des détails si minutieux qu'elles ne suffiraient pas à détruire la vérité historique de l'événement et même des trois récits, d'accord sur tous les points importants. Elles sont de même nature que les différences qui se rencontrent dans les répétitions les plus fidèles d'un même récit. Il en résulte donc que Paul, allant à Damas persécuter les chrétiens, soudain sur le chemin, vers le milieu du jour, fut entouré d'une lumière éblouissante, venant du ciel ; il tomba à terre et entendit une voix, celle de Jésus de Naza-

1. *L'apôtre Paul*, 3e édit., Paris, 1896, p. 42.

reth, qui l'envoya trouver Ananie à Damas pour qu'il lui révélât la mission que le Seigneur voulait lui donner[1]. Nous aurons à revenir, à l'article suivant, sur la nature de cette apparition.

Il nous reste à faire ici une dernière remarque. Quelques critiques ont mis saint Paul en opposition avec les Evangiles au sujet des apparitions du Christ ressuscité. M. Schmiedel[2] déclare qu'il est en désaccord avec eux plus encore qu'ils ne le sont eux-mêmes entre eux. D'ailleurs, non seulement il ignore les apparitions dont il ne parle pas, mais il les exclut. M. Stapfer est du même avis : « Dans ce récit, dit-il[3], Paul contredit d'avance les Synoptiques; entre eux et Paul, puisqu'il faut choisir, il n'y a pas à hésiter un instant. Paul écrit en 57... Paul est un témoin immédiat... Paul dit ce qu'il a vu... Il nous donne un catalogue complet et dans l'ordre des apparitions, tel qu'on l'avait à Jérusalem de son vivant; or nous ne saurions remonter plus haut. » M. Stapfer commet plus qu'une distraction, une véritable erreur. Paul n'est témoin immédiat et ne dit ce qu'il a vu que pour l'apparition dont il a été favorisé lui-même. Nous

1. Sur la vérité historique de cet événement, voir A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 39-47; F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1893, t. I, p. 91-107; V. Rose, *Etudes sur la théologie de saint Paul*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 321-346; Id., *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905, p. 79-91; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. I, p. 174-192; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, Munster, 1907 (avec une abondante bibliographie), p. 4-30; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 44-46; C. Toussaint, *Epîtres de saint Paul*, p. 18-29; Et. Hugueny, *Critique et catholique*, p. 103-114.

2. *Hand-Commentar des N. T.*, t. II, p. 188.

3. *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 254-255. M. Loisy pense au moins qu'on peut dire « que l'apôtre ne connaissait pas d'autre apparition importante que celles dont il a parlé ». *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 739. Nous avons répondu plus haut aux raisons qu'il donne de l'ignorance de certaines apparitions. Voir aussi Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 148.

avons démontré plus haut que, pour les deux premières, il ne fait que relater la tradition primitive, et que la mention de ces deux seules apparitions n'exclut pas les autres qui ont eu lieu à Jérusalem. Rien ne prouve qu'il nous donne un catalogue complet; il ne le déclare pas explicitement, et rien dans son langage ne permet de le conclure. De son but apologétique, qui est d'affirmer la résurrection de Jésus comme preuve de la résurrection des morts, on peut penser, au contraire, que, parmi les apparitions du Christ ressuscité, il n'a fait qu'un choix; il a rappelé les plus probantes, celles de Pierre, des apôtres, des cinq cents frères dont la plupart sont encore vivants, de Jacques, une des « colonnes » de l'Eglise, la sienne, qui a décidé de sa vocation à l'apostolat[1]. « Paul nomme trois paires d'apparitions[2] : il n'en résulte pas qu'il a dit tout ce qui lui était connu. C'est sa manière habituelle de ne relater que ce qu'il y a de plus important, quand il rapporte des souvenirs historiques. » La mention de ces six apparitions n'en exclut pas d'autres. Paul a reçu et transmis un message évangélique, ce que les apôtres prêchaient officiellement. Il y a ajouté d'autres faits, qu'il connaissait d'ailleurs, ceux dont on ne pouvait dénier l'existence, parce qu'ils avaient eu pour acteurs des témoins publics, irrécusables; il n'a pas eu la prétention d'être complet et d'épuiser une série. D'autres traditions légitimes pouvaient donc avoir cours en outre; elles ont été recueillies plus tard dans les Evangiles. Il n'y a

1. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 82, note.

2. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 27. Ces trois paires d'apparitions, ce critique les rapporte au christianisme, à l'Evangile de la circoncision et à l'Evangile du prépuce, qui ont chacun un chœur de témoins : Pierre et les Douze pour le premier, Jacques et les communautés primitives pour le deuxième, Paul et les apôtres missionnaires pour le troisième.

donc pas contradiction ; il y a seulement divergence, qui, nous le verrons plus tard, n'est pas irréductible. En bonne logique, on ne peut donc opposer le témoignage de saint Paul à celui des évangélistes, parce qu'on n'a pas prouvé que l'apôtre a reproduit tout, absolument tout ce qu'on savait de son temps, à Jérusalem ou ailleurs, sur les apparitions du Sauveur ressuscité [1].

« Enfin, déclare le P. Rose [2], si l'on fait appel à saint Paul pour départager les autorités évangéliques sur le lieu et sur la date des apparitions, nous pensons avoir démontré qu'il se prononce en faveur de la tradition judéenne, représentée par saint Luc, son disciple, et développée par saint Jean. » Cette observation est juste ; mais elle ne porte que sur les deux premières apparitions, celles qui appartiennent à la catéchèse primitive. Quant aux autres, bien qu'on ne puisse les localiser toutes avec certitude, il est au moins plus vraisemblable que quelques-unes ont eu lieu en Galilée. Saint Paul, s'il en est ainsi, réunirait donc des apparitions galiléennes aux deux premières judéennes [3] et emprunterait de la sorte aux deux traditions, qui pourraient s'accréditer de son témoignage.

Article 2. — Nature de ces apparitions.

Nous ne nous occupons présentement que des apparitions. Dans le chapitre suivant, nous traiterons de

1. Cf. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 291-294 ; F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 9-10 ; E. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. T.*, p. 10.

2. *Op. cit.*, p. 294. Voir aussi le P. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul, Première partie*, p. 163.

3. F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 562-563 ; E. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 43-44. M. Loisy lui-même déclare que Paul « ne met certainement pas toutes les apparitions à Jérusalem. » *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 729. S'il ajoute que probablement il n'y met pas les premières, c'est une conséquence de son système plutôt que celle des textes.

la nature du corps apparu, et ce que nous en dirons expliquera et confirmera nos conclusions sur l'objectivité des apparitions. La question est celle-ci : Le fait des apparitions de Jésus ressuscité étant garanti par le témoignage historique irrécusable de saint Paul et placé ainsi au-dessus de toute contestation raisonnable, il faut déterminer la signification et la portée de ce fait. Les apparitions étaient-elles des illusions, des hallucinations, ceux qui en étaient favorisés s'imaginant voir Jésus ressuscité, ou bien étaient-elles des perceptions réelles, ceux-ci entrant réellement en contact avec Jésus ressuscité ?

Au point de vue exégétique, qui nous intéresse principalement ici, nous ne trouvons dans saint Paul, pour nous renseigner à ce sujet, que le verbe ὤφθη. C'est le terme technique employé chaque fois qu'on se borne à indiquer le fait seul des apparitions sans description des circonstances dans lesquelles il s'est produit. Saint Paul le répète quatre fois, I Cor., xv, 5-9, comme dans ses discours, Act., xiii, 31 ; xxvi, 16, et il est employé encore par saint Luc dans la simple mention d'une apparition à Pierre, ὤφθη Σίμωνι, xxiv, 34. Or ce verbe n'apprend rien, par lui-même, sur la nature de ces apparitions ; il peut être traduit : *il a été vu*, ou *il est apparu* (en vision). Il est employé dans le récit de la transfiguration pour indiquer l'apparition d'Élie et de Moïse aux apôtres, Marc., ix, 4; Matth., xvii, 3; cf. Luc., ix, 31 [1]. Il l'est aussi dans l'apparition d'un ange à Zacharie, père de Jean-Bap-

1. Quelques critiques pensent que la transfiguration était peut-être d'abord une apparition du ressuscité, modifiée et anticipée avant la mort de Jésus. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. i, p. 92-93 ; t. ii, p. 29, 39-40 ; Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 271, à la suite de Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1904, p. 77.

tiste, Luc., I, 11, et dans celle de l'ange qui vient fortifier Jésus agonisant, Luc., XXII, 43. On le trouve employé encore, Act., VII, 30, au sujet de l'apparition d'un ange à Moïse au buisson ardent, comme dans la version des Septante, Exod., III, 2. Il sert même, dans cette version, à énoncer les apparitions de Dieu. Voir, par exemple, Gen., XXXI, 13; Exod., VI, 3. Bien qu'il signifie toujours une vision extérieure, perçue par les yeux du corps[1], il ne détermine pas par lui-même la nature de l'objet perçu, corps réel ou forme sensible, rendue apparente. La signification est assez large pour englober à la fois des visions et des apparitions. C'est le contexte qui, dans chaque cas particulier, sert à déterminer le sens précis à donner à ce verbe. Or, ici, à la suite du terme ἐγήγερται, *il est ressuscité*, ℣. 4, le verbe ὤφθη ne peut, dans la pensée de saint Paul, désigner qu'une apparition corporelle avec réalité objective, et non une vision[2]. Ce sens ressort aussi du but de l'apôtre, en rapportant la mort, la sépulture, la résurrection et les apparitions de Jésus : il veut prouver la résurrection corporelle des morts. « Or, il est impossible de comprendre comment une simple vision, une apparition purement spirituelle du Seigneur, pourrait servir à démontrer notre résurrection corporelle[3]. »

C'est par ce même verbe que l'apôtre mentionne l'apparition de Jésus ressuscité, dont il a été lui-même favorisé, ὤφθη κἀμοί, et Ananie s'en était servi, ὀφθείς σοι, Act., IX, 17. Or, précédemment pour justifier son titre d'apôtre, il avait déclaré aux Corin-

1. J.-B. Disteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 545.
2. Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, t. III, p. 170, note 3.
3. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 333; *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 588-589; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 32-34.

thiens : « N'ai-je pas vu Jésus, Notre Seigneur? » I Cor., IX, 1. En amenant Paul aux apôtres, Barnabé avait affirmé qu'il avait vu le Seigneur sur le chemin, Act., IX, 27 [1]. La vocation à l'apostolat suppose et exige une rencontre personnelle avec Jésus, qui seul peut conférer une pareille mission, puisque l'apôtre est un envoyé immédiat du Seigneur. Jésus lui-même avait choisi les Douze. Quand il s'agit de remplacer Judas, on proposa à Jérusalem deux candidats du nombre de ceux qui avaient accompagné Jésus, « depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé loin d'eux, pour être témoin de sa résurrection », Act., I, 22. Si Paul avait appris l'Evangile de la bouche des apôtres, comme les Juifs et les païens convertis, il n'eût jamais pu prétendre au titre d'apôtre. Jamais dans l'Eglise primitive on n'a pensé qu'une rencontre accidentelle avec Jésus ni qu'une vision, semblable à celle qu'eut Etienne mourant, pût donner droit au nom d'apôtre, choisi par le Seigneur. Aussi le verbe ἑόρακα, *j'ai vu*, ne peut sous la plume de Paul se rapporter à une simple vision pas plus qu'à une rencontre fortuite avec Jésus vivant, durant son ministère public. Il se réfère évidemment au fait historique de l'apparition de Jésus auprès de Damas et à une vision extérieure et sensible [2]. Pour se prévaloir du titre d'apôtre, il a donc fallu que Paul ait eu la conviction d'avoir vu Jésus aussi réellement que l'avaient vu les autres apôtres, compagnons de sa vie terrestre, et d'avoir reçu de sa bouche, aussi bien qu'eux, la mission apostolique [3]. M. Loisy le reconnaît : « Paul a cru à l'objec-

1. Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 175, note 1.

2. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 28-29 ; *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 588 ; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 31.

3. Cf. P. Rose, *op. cit.*, p. 273 ; E. Moske, *op. cit.*, p. 32 ; A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 45.

tivité de sa vision, à une intervention personnelle et directe du Christ immortel ; il ne l'a point vérifiée[1]. » Après dix-neuf siècles, les critiques cherchent à la vérifier, nous verrons tout à l'heure comment. Pour M. Stapfer aussi, l'apôtre était convaincu que Jésus lui-même lui était apparu, et son attestation est renfermée dans une épître certaine, où il a écrit en toutes lettres : « Il m'est apparu[2]. » « Il croyait avoir eu une vision extérieure... Dans sa conviction, Jésus-Christ lui était réellement apparu...[3] » Mais il faut critiquer cette conviction, et M. Stapfer le fait de la même manière que les critiques rationalistes.

Pour ceux-ci, en effet, la nature des apparitions mentionnées par saint Paul se détermine précisément par celle de sa propre vision de Jésus sur le chemin de Damas. L'apôtre ne dit rien de la réalité objective des apparitions qu'il signale ; il les assimile seulement à la sienne, qu'il nomme la dernière[4]. Or, la sienne n'a qu'une réalité intellectuelle ; c'est un phénomène exclusivement psychologique. Il est permis d'en conclure que toutes les autres sont de la même sorte.

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 740. Ce critique écrit immédiatement avant les paroles citées : « Ce que dit saint Paul ne permet pas de se faire une idée précise des apparitions dont il parle. Si l'on en juge par la vision de Damas, elles n'auraient eu de pleine signification que pour la foi. »

2. *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 257. Il dit encore plus loin, p. 258-259 : « La conviction de saint Paul reposait tout entière sur le souvenir très net qu'il avait conservé de ce qui s'était passé sur le chemin de Damas. Or, la conversion de Saul de Tarse, transformé en saint Paul, est un fait historiquement évident ; et Paul était convaincu que ce jour-là il avait entendu le Seigneur, qu'il avait été en rapport avec Jésus-Christ, que celui-ci lui avait parlé, prononçant des mots en langue hébraïque. »

3. *Ibid.*, p. 261.

4. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 165, 181, 220, note 1 ; Stapfer, *op. cit.*, p. 263 ; Pfleiderer, *Der Paulinismus*, 2e édit., Leipzig, 1890, p. 4-15 ; *Die Enstehung des Christentums*, p. 111-113 ; Schmiedel, art. *Resurrection*, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. IV, p. 78-86.

Dans aucun des récits de la conversion de Paul qu'on lit au livre des Actes, IX, 1-19; XXII, 1-21; XXVI, 9-18, il n'est dit que Paul ait vu Jésus; il a été ébloui, aveuglé par une vive lumière et il a entendu la voix du Sauveur. La vision semble n'avoir consisté qu'en une perception de lumière, accompagnée de paroles entendues[1]. Les compagnons de l'apôtre entendirent quelque chose, mais ne virent rien, Act., IX, 7; ou virent la lumière, mais n'entendirent pas la voix, Act., XXII, 9. Quoi qu'il en soit des détails[2], ils n'eurent pas comme Paul la vision du Christ ressuscité. « Néanmoins il compte ce phénomène pour une apparition, pour une vision, de même nature et de même portée que celles dont Pierre et les premiers fidèles du Christ ont été favorisés[3]. » « Il croyait avoir eu une vision extérieure, mais elle n'avait été qu'un éblouissement; il avait cependant entendu une voix, et en même temps il avait eu une vision intérieure, et il s'était passé un drame dans son âme[4]. » « La vision intérieure, lui-même la décrit, quand il écrit aux Galates, I, 16, que Dieu « a révélé son Fils en lui ». Quand il dit qu'il a vu Jésus, Notre Seigneur, I Cor., IX, 1, il semble ne parler que de la lumière éblouissante de Damas, et il n'affirme pas une appa-

1. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 181. Cf. Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 148-149.

2. L'opposition n'est qu'apparente. Les compagnons de Paul n'ont vu *personne*, mais ils ont vu et entendu quelque chose, sans se rendre compte ni de celui qui parlait ni des paroles prononcées : ils ont vu une lumière brillante et entendu le son d'une voix, dont ils ne saisissaient pas le langage. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 46, note 1. De même, dans le quatrième Evangile, XII, 29, une voix céleste est entendue au temple, sans être perçue par tous les assistants. C. Toussaint, *Les Epîtres de saint Paul*, p. 20-21.

3. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 739. Cf. Ed. Stapfer, *op. cit.*, p. 256-257.

4. Ed. Stapfer, *op. cit.*, p. 261. Cf. p. 295.

rition corporelle au sens strict du mot. D'ailleurs, nous le dirons plus loin, on prétend que le Christ ressuscité était pour lui un pur esprit. Si donc il a vu le Christ ressuscité, il n'a pu le voir qu'en esprit. Il en résulte que cette vision a été purement intellectuelle, et que Paul n'a pas perçu de ses yeux aveuglés le corps sensible de Jésus [1]. Toutefois, au sentiment de quelques critiques, qui ne se contentent pas d'une vision purement subjective, ce que l'apôtre a vu était pour lui une réalité, et non une simple représentation de son esprit. Il avait conscience de la réalité de l'objet vu : une nature spirituelle, un corps spirituel, aussi réels que la chair et le corps sensible de Jésus vivant, mais qui n'étaient ni un corps sensible ni une apparence extérieure sous une forme sensible [2].

En renvoyant au chapitre suivant l'étude de la nature du corps de Jésus ressuscité, que faut-il penser de la « vision subjective » ou de la « vision pneumatique objective » ? Ces explications n'ont rien d'historique, parce qu'elles n'ont aucun fondement dans les textes. Comme nous l'avons montré au début de cet article, de l'affirmation de saint Paul il ressort nettement qu'il a vu réellement le Seigneur, aussi réellement que les autres apôtres. Il l'a vu dans son corps ressuscité et glorifié, qui était, nous le montrerons bientôt, le corps, mis à mort sur la croix, enseveli dans le tombeau. Sa conversion suppose et

1. Cette explication, imaginée par Holsten, a été reprise par de nombreux critiques. Cf. WEIZSAECKER, *Das apostolische Zeitalter*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 6-8 ; O. PFLEIDERER, *Die Entstehung des Christentums*, p. 132-135 ; A. MEYER, *Die Auferstehung Christi*, p. 186-189 ; E. VON DOBSCHÜTZ, *Ostern und Pfingsten*, p. 21, 23, 32 ; W. WREDE, *Paulus*, 2e édit., Tubingue, 1907, p. 8-10.

2. WEIZSAECKER, *loc. cit.* Cf. ED. STAPFER, *op. cit.*, p. 263-267 ; TH. KORFF, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, p. 139-161. Voir ce qu'en dit E. MOSKE, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 83-87.

exige une apparition corporelle. Le texte de l'Epître aux Galates, 1, 16, décrit seulement la phase intérieure de cette conversion, qui avait été provoquée par un acte extérieur. L'apôtre le fait, parce qu'il avait alors à prouver uniquement l'indépendance de l'Evangile qu'il prêche[1]. M. Stapfer le reconnaît lui-même : « Dieu a révélé son Fils en saint Paul. Il a donc correspondu pour l'apôtre, à la vision extérieure qui a ébloui ses regards, une révélation intérieure dont son âme a été le théâtre[2]. » Les récits des Actes ne contredisent pas les affirmations de saint Paul dans ses Epîtres. S'ils sont moins précis sur la personne de Jésus apparaissant, ils ne laissent pas de prouver la réalité extérieure du phénomène qui ne s'est pas passé exclusivement dans l'intelligence et l'âme du persécuteur. Si Paul n'avait eu qu'une vision subjective et imaginaire, ses compagnons n'en auraient rien perçu ; ils n'auraient ni entendu une voix, ni aperçu la lumière dans laquelle le Christ se manifestait visiblement à Saul seul[3]. Encore une fois, la conversion de Saul de Tarse ne se justifie que par une apparition réelle et corporelle de Jésus ressuscité, et s'il faut expliquer la nature des apparitions du Christ ressuscité par celle dont saint Paul fut favorisé, « on doit donc conclure que les premières furent réelles, positives et extérieures »[4].

1. P. Ladeuze, *La résurrection du Christ*, p. 27 ; P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 318-319 ; Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hernn Jesu Christi*, p. 148-150 ; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 76, 97-99 ; C. Toussaint, *Les Epîtres de saint Paul*, p. 26-27 ; A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 44 ; F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 588.

2. *Op. cit.*, p. 276. Cf. Dentler, *op. cit.*, p. 14-15 ; F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, p. 233.

3. J.-B. Disteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 556 ; K. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 34.

4. P. Rose, *op. cit.*, p. 320. Cf. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 587.

La « jeunesse » théologique, selon le mot de M. von Dobschütz [1], va plus loin pour expliquer la genèse des apparitions. Elle ne se borne pas à une action purement psychologique, elle introduit dans le phénomène une forte influence de l'extase, et réduit en particulier la vision de saint Paul sur le chemin de Damas à une vision extatique. A. Meyer fait ressortir notamment les visions, les extases et l'état maladif et nerveux de l'apôtre [2]. Celui-ci raconte aux Corinthiens ses visions et ses révélations. Il a été ravi au troisième ciel et au paradis, il ne sait si c'est dans son corps ou hors de son corps, et pour qu'il ne s'enorgueillisse pas de ses révélations, il lui a été donné une écharde dans sa chair, un ange de Satan qui le soufflетait, ce qu'on entend généralement aujourd'hui d'une maladie pénible, II Cor., XII, 1-7. Son second voyage à Jérusalem après sa conversion fut entrepris à la suite d'une révélation, Gal., II, 2. On rapporte dans les Actes, XVI, 9, 10, une vision nocturne, qui décida l'apôtre à passer en Macédoine. Plus tard, tandis qu'il faisait la traversée de la Méditerranée sur le vaisseau qui le menait à Rome, Paul apprit d'un ange qu'un naufrage allait survenir, mais que tous les naufragés seraient saufs, Act., XXVII, 21-25. D'autre part, l'apôtre avait un tempérament maladif, qui le prédisposait aux visions. Il souffrait dans son corps les douleurs mortelles du crucifié, II Cor., IV, 10, 11 ; il portait dans sa chair les stigmates du Christ Jésus, Gal., VI, 17, achevant dans son corps ce qui manquait à la passion du Sauveur, Col., I, 24. En outre, son extérieur était chétif, II Cor., X, 10; il avait été infirme à Corinthe, I Cor., II, 3, et chez les

1. *Probleme des Apostolischen Zeitalters*, p. 13.
2. *Die Auferstehung Christi*, p. 290-301.

Galates, qui néanmoins ne l'ont pas méprisé, lorsqu'il les évangélisait, Gal., IV, 13, 14[1]. Les docteurs judaïsants, qui étaient venus à Corinthe combattre son enseignement, le traitaient de fou et d'insensé, II Cor., XI, 1, 16, 17, 19, 21 ; XII, 11. Il a été hors de ses sens pour les Corinthiens, II Cor., V, 13. En l'entendant parler, Agrippa conclut que l'étude l'a rendu fou, Act., XXVI, 24. Toujours il avait été un exalté. Dans le judaïsme, il surpassait ses coreligionnaires en zèle pour les traditions, Gal., I, 14, et il avait persécuté avec le même zèle exagéré les premiers chrétiens, Gal., I, 18; Act., IX, 1. Converti, il apporta à l'accomplissement de sa mission la même fougue qu'il avait mise à persécuter l'Eglise. Sa conversion n'a pas été subite. Elle s'est produite à la suite d'une première vision, à laquelle Paul était prédisposé par son tempérament et préparé par les réflexions qu'il avait faites durant le voyage sur les chrétiens qu'il persécutait, sur leur patience, leurs vertus, leur doctrine, et peut-être même par les remords qu'il ressentait de poursuivre des innocents. Après Renan, Pfleiderer se complaît à décrire les prédispositions de Paul à la

1. « Il est certain qu'on est mieux fondé à soutenir que lui (Paul plus que Pierre) était atteint d'une maladie nerveuse. Epilepsie, hystérie, on ne saurait préciser sans doute; et ceux-là sont bien osés qui prétendent porter à pareille distance et sur deux ou trois indices un diagnostic si catégorique. Toujours est-il que saint Paul lui-même fait cette allusion significative : *Cum infirmor, tunc potens sum.* Qu'on lise attentivement le passage où il parle de ses visions, II Cor., XII, 1-10, on comprendra que l'idée soit venue d'y voir des accidents pathologiques, des crises morbides. Ce que les Actes nous racontent qui lui arriva sur le chemin de Damas présente encore ce caractère et fait plutôt penser à un phénomène purement subjectif... Enfin on sait ce que la tradition rapporte de Paul : il était petit, contrefait, mal développé; il avait de mauvais yeux, ses discours et sa conduite avant et après sa conversion trahissent un état de surexcitation violente, etc. », écrit M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 219-220, exposant l'objection.

vision et les motifs qui peuvent expliquer psychologiquement sa conversion [1].

Ainsi prédisposé, poursuivi par des doutes, des remords peut-être de sa conduite, l'esprit préoccupé par la pensée de celui dont il persécutait les disciples, il crut l'entendre lui reprocher sa manière d'agir. Sous le coup de l'émotion, il éprouva un éblouissement et crut voir une lumière brillante, qui aveuglait ses yeux. Il ne s'agit pas d'une lumière réelle et objective, d'une sorte d'éclair, qui aurait frappé sa vue. Il a eu seulement la sensation de voir, sans qu'il y ait rien à la portée de son regard, il a cru entendre Jésus qui lui parlait. Tout cela, vision et paroles, ne fut qu'une illusion de son imagination, une pure hallucination, ne répondant à aucune réalité objective [2].

« Que faut-il penser, au point de vue historique, de cette explication : Paul l'épileptique, Paul coutumier des visions et des révélations, fut halluciné. Et donc sa vision et la foi qu'elle créa en lui ne prouvent pas la vérité du fait qu'elles eurent pour objet [3] ». Encore qu'il soit permis d'admettre que saint Paul était un tempérament anormal, exceptionnel, il est certain seulement que sa santé était chétive; lui-même y fait souvent allusion [4]. Quant à diagnostiquer avec certitude la nature de son état pathologique,

1. *Die Entstehung des Christentums*, p. 127-139. Voir dans Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 12-17, 28, un exposé critique de la théorie de M. Meyer.

2. C'est à cette conclusion que M. Loisy s'arrête : « Sans le travail de conscience qui s'est opéré en lui, Paul lui-même n'aurait-il pas cru que l'éblouissement dont il avait été frappé, la voix qu'il avait cru entendre n'étaient qu'accident naturel et hallucination de son esprit ? » *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 741.

3. P. Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 25.

4. E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 55-58.

« comment aurait-on le droit de conclure formellement à travers un tel intervalle de siècles ? La science médicale, déjà si incertaine quand il s'agit de faits contemporains, la science psychologique, si peu avancée encore, n'autorisent pas une pareille hardiesse. Les documents ne nous donnent que de vagues indices, des signes qui n'ont rien de décisif, des symptômes qu'on peut interpréter de manières bien diverses. Dès lors, sur quoi repose au fond l'hypothèse discutée ? Sur un principe *a priori*, sur un postulat préconçu : l'impossibilité d'apparitions véritables ayant une valeur objective. Or ce principe, ce postulat, ne sont nullement évidents par eux-mêmes. Trancher ainsi d'avance la question n'est pas conforme à la méthode critique positive. Il faut laisser la porte ouverte à des explications d'un autre genre [1]. »

Quant aux visions et aux révélations de saint Paul, il a toujours mis lui-même une différence essentielle entre elles et l'apparition de Jésus ressuscité sur le chemin de Damas, encore qu'il la nomme ἀποκαλύψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, Gal., I, 12 [2], « au point de vue non seulement de leur importance, mais surtout de leur psychologie. La vision de Damas, il en fait le fondement de sa prédication ; il prouve par elle son apostolat [3] ; il l'étale à tous les yeux. Les autres, il lui répugne d'en parler. Une fois, au chapitre XII de la seconde aux Corinthiens, pour confondre des ennemis qui se vantent de lui être supérieurs en la matière, il a été sur le point de les décrire : « Je sais un homme... qui...

1. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 220-221. Cf. p. 223.

2. Jésus-Christ est à la fois l'auteur et l'objet de cette révélation.

3. Ce que remarque aussi Weizaecker, *Das apostolische Zeitalter*, p. 7, et Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 295, pour établir une différence de nature entre cette vision et les autres. Cf. Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 27-28.

était-ce dans le corps ou sans le corps, je l'ignore, Dieu le sait (notez bien ces mots ; je vous prie), a été ravi au troisième ciel... et y a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de dire. » Mais soudain il s'arrête : « Si je voulais me glorifier, je... dirais la vérité. Mais j'y renonce, afin que personne ne m'estime au delà de ce qu'il voit ou entend de moi, à cause de l'excellence de ces révélations. » Ainsi, ces visions n'appartiennent pas au ministère public de l'apôtre, et surtout, de la manière dont elles se sont produites en lui, il déclare ne rien savoir. A Damas, au contraire, il affirme catégoriquement avoir vu le Seigneur; il l'a vu de ses yeux comme les autres apôtres l'ont vu, et dès lors, il se proclame apôtre au même titre qu'eux ! Il y a donc, d'après saint Paul lui-même, une différence complète entre cette vision et les autres. Qu'on pense de celles-ci ce qu'on veut; on n'en peut rien conclure pour celle-là[1] ». L'assimilation de ces deux sortes de

1. Ladeuze, *op. cit.*, p. 25-26. Ces visions extatiques « appartiennent à la sphère de sa vie privée : il n'en parle qu'une seule fois, et encore avec une répugnance extrême, s'enveloppant, à dessein, d'expressions mystérieuses, comme lorsqu'il s'agit d'un secret qu'on a peine à dévoiler et sur lequel on se hâte de laisser retomber l'oubli. Or, l'apôtre n'éprouve rien de semblable quand il est question de sa conversion. Il n'en fait pas mystère ; c'est même un des thèmes habituels de ses Epîtres. Il revendique hautement l'honneur d'avoir été, lui aussi, témoin de la résurrection, et, par là, d'être devenu l'égal des Douze. » C. Toussaint, *Epîtres de saint Paul*, p. 27. Sur le chemin de Damas, il n'y a pas eu de ravissement au troisième ciel ou au paradis comme dans les visions mentionnées, II Cor., xii, 2-4. Cf. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 120 ; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, t. i, p. 183, note 2 ; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 77-78. D'autre part, saint Paul n'a vu le Seigneur qu'une fois, E. Moske, *op. cit.*, p. 71, et il n'appuie la résurrection de Jésus que sur la seule vision du chemin de Damas. E. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 15 ; A. Sabatier, art. *Jésus-Christ*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1880, t. vii, p. 400 ; *La résurrection de Jésus-Christ*, dans *Le christianisme au* xix^e *siècle*, 23 avril 1880, p. 132 ; *L'apôtre Paul*, p. 49-51.

vision ne peut pas être restreinte au genre d'objectivité. Dans ses révélations, l'apôtre n'a rien vu ; il a seulement entendu des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de dire, II Cor., XII, 4 ; à Damas, il a vu le Seigneur, I Cor., IX, 1.

Ce qu'on dit des prédispositions intellectuelles que Saul apportait à l'hallucination qu'il eut sur le chemin de Damas ne répond nullement à ce qu'il nous apprend lui-même des dispositions d'esprit qu'il avait alors. On prétend que, malgré son zèle fanatique, il nourrissait des doutes sur la vérité des doctrines chrétiennes. En voyant les fidèles courir à la mort avec foi et amour, il se demandait s'ils n'avaient pas trouvé le salut qu'il cherchait, si Jésus, en qui ils croyaient, n'était pas vivant, comme ils le croyaient. Toutes ces idées, qu'il avait eues auparavant et qui étaient demeurées dans sa subconscience, lui devinrent subitement conscientes et il les perçut alors avec une force exceptionnelle. Elles provoquèrent les hallucinations de la vue et de l'ouïe, que Saul prit pour des sensations réelles, qui changèrent ses convictions et produisirent sa foi nouvelle. Or, l'apôtre ne nous apprend rien de tout cela. Chaque fois qu'il parle de la période de sa vie, qui a précédé sa conversion, il affirme qu'il est demeuré jusqu'au bout de bonne foi dans son action de persécuteur, Gal., I, 14; I Tim., I, 13; Act., XXVI, 9. De persécuteur des chrétiens, il est devenu chrétien sans préparation ; le Christ lui est apparu comme à un avorton, violemment arraché avant terme du sein maternel[1]. Les critiques placent

1. P. Rose, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 325-327 ; Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. I, p. 94-97 ; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 58-66, 87-92. « Paul ne sait rien, dit A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 43, et c'est là le point essentiel, d'un acheminement progressif, d'une conversion graduelle à

toute la prétendue préparation, toutes les réflexions qu'ils lui prêtent, dans sa conscience subliminale. De cette sorte, elles lui ont échappé, et il n'a pas manqué de sincérité en les niant. Quoi qu'il en soit de la théorie de la subconscience, nous pouvons conclure avec M. Ladeuze [1], qui développe les considérations précédentes : « En toute hypothèse, le travail subconscient, auquel on recourt, n'aurait pas pu *commencer* et se diriger *dans le sens voulu*, sans une impression très vive, au moins une fois reçue, des affirmations chrétiennes. Et pareille impression, l'apôtre la nie. » Il dit très expressément : « J'ai agi par ignorance dans mon incrédulité, » et c'est à cette circonstance qu'il attribue la miséricorde que Dieu lui a faite, I Tim., I, 13[2].

Les remords antérieurs que M. Meyer suppose avoir poursuivi Saul le persécuteur[3] n'ont pas laissé non

l'Evangile. Le souvenir qu'il a gardé toute sa vie de cette conversion est celui d'un événement foudroyant qui l'a surpris en plein judaïsme et l'a jeté malgré lui dans une voie nouvelle. Il a été conquis et dompté de haute lutte, Phil., III, 12. C'est un rebelle vaincu que Dieu traîne en triomphe à travers les peuples, II Cor., II, 14. S'il prêche l'Evangile, il n'en peut tirer aucun sujet de gloire ; il *doit* évangéliser, c'est une nécessité supérieure à laquelle il ne peut se soustraire. Il est là comme un esclave à la chaîne, II Cor., IX, 15-18. »

1. *Op. cit.*, p. 28. Cf. p. 26-28. Il est invraisemblable de dire que « la foi de Paul a été conditionnée par celle d'Etienne et des premiers apôtres. » A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 301. Cf. A. Loisy, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1906, p. 86. Sur le chemin de Damas, Paul ne connaissait probablement pas très exactement la foi des chrétiens qu'il persécutait, et s'il a été témoin du martyre de saint Etienne, Act., VII, 58, 60, il n'a pas été impressionné favorablement par la vision du protomartyr, vision différente, d'ailleurs, des apparitions du Christ ressuscité, Act., VII, 55, 56. Il ne la mentionne pas au nombre des apparitions du Christ ressuscité. On assimile sans raison deux choses distinctes, et on suppose que le souvenir de cette vision est resté dans la subconscience de Paul.

2. Cf. P. Rose, dans la *Revue biblique*, 1902, t. XI, p. 337-344 ; Hugueny, *Critique et catholique*, p. 107 ; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 80-81.

3. *Die Auferstehung Christi*, p. 298.

plus de trace dans sa conscience claire, et il est nécessaire encore de les placer sans fondement dans sa conscience obscure : « Le témoignage des Actes confirme les affirmations de saint Paul dans ses Epîtres. Saul a persécuté les chrétiens sans remords jusqu'au dernier moment, par le plus pur zèle pour la Loi. En un instant, il s'est trouvé converti et croyant en celui qu'il blasphémait. Voilà les faits[1] ! » — « Dira-t-on que ces remords ont subitement empoigné la conscience de Saul sur le chemin même de Damas, quelques instants avant l'hallucination, si bien que, sous l'impression causée par celle-ci, il ne garda aucun souvenir de ceux-là ? Mais c'est reculer et multiplier les difficultés ! Car d'abord il faudra expliquer l'origine soudaine de ces remords si cuisants dans une âme jusque-là non seulement calme mais emportée par un pur zèle religieux. D'ailleurs, comment une vision si peu et si mal préparée aurait-elle surpassé en intensité toutes celles auxquelles l'apôtre fut plus tard disposé par tout l'ensemble de sa vie ? Cette hallucination serait aussi anormale que la critique qui est réduite à y recourir, critique qui ne mérite plus le nom d'historique, puisqu'elle s'exerce en dehors des textes et contre eux[2]. » C'est de la critique psychologique, purement hypothétique.

« Enfin, dit A. Sabatier[3], si l'apparition du Christ à Paul a été une hallucination, celle-ci ne peut plus être la cause, mais le produit de sa foi ; car on se demande comment l'âme de Saul le pharisien, si elle n'était pas déjà chrétienne, aurait pu créer une telle

1. P. Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 30. Cf. A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 51-52.
2. *Ibid.*, p. 28-29. Cf. E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 66-70.
3. *L'apôtre Paul*, p. 51.

vision ; et, d'un autre côté, si Paul était chrétien avant ce moment, comment a-t-il pu y rattacher sa conversion ? L'énigme d'une telle transformation devient encore plus obscure ». Au sentiment de ce critique, tout appui exégétique manque à l'hypothèse d'une vision. Saint Paul a eu réellement une apparition du Christ ressuscité.

Bien que M. Le Roy tienne pour « vraisemblable qu'un événement comme la fondation du christianisme ne s'est pas produit sans que le subliminal y ait joué un rôle, sans que des troubles nerveux s'y soient mêlés », parce que le christianisme est « une grande expérience mystique »[1], non seulement il retient *qu'il y a eu des apparitions*, les plus importantes et les mieux garanties étant celles que note saint Paul, mais encore, nous l'avons déjà dit, il n'admet pas qu'elles soient de pures hallucinations. « Pour lui, les apôtres ne furent pas simplement des hallucinés, des malades, tirant tout de leur propre fond et ne touchant rien de réel, ce qu'ils crurent percevoir n'étant qu'une invention plus ou moins consciente de leur propre esprit[2]. » Ils eurent des « hallucinations vraies ». « Il se peut que le mécanisme phénoménal d'une apparition ne diffère pas, quant à la description que le physiologiste et le psychologue en donnent, d'un mécanisme hallucinatoire quelconque. L'apparition se présente alors comme une œuvre de l'esprit qui la perçoit. Mais nos percepts les plus communs n'ont-ils pas aussi ce caractère ? Dans l'acte de percevoir, la critique nous montre plus nettement chaque jour le rôle actif du sujet, la part prépondérante qui revient à son activité.

1. *Dogme et critique*, p. 220.
2. *Ibid.*, p. 218-219.

Ni l'hallucination n'est création *ex nihilo*, ni la perception n'est pure réception passive. Toutes deux sont des constructions mentales, mais la première est une *erreur*, tandis que la seconde est une *vérité*. Pourquoi certaines apparitions ne seraient-elles pas semblablement de véritables perceptions d'un genre spécial, analogues à la perception mystique, par lesquelles on entrerait en contact avec une réalité proprement dite, ayant une consistance intrinsèque, bien que les hommes n'y atteignent pas en général dans la vie ordinaire[1] ? » La foi préexistante peut en être la cause. Les accidents nerveux qui peuvent accompagner de telles hallucinations ne nuisent ni à leur valeur, ni à leur objectivité. Appliquant ensuite à la foi et à la résurrection les deux *critères de réalité* : la *résistance à la dissolution critique* et la *fécondité inexhaustible*, M. Le Roy reconnaît que si une pure hallucination morbide peut susciter momentanément la foi la plus complète, « elle ne résiste pas à l'action dissolvante et réductrice de la durée, à l'épreuve de la mise en usage pratique ». Or, la foi à la résurrection « a accumulé dans une carrière prodigieuse les preuves les plus étonnantes de sa fécondité inexhaustible et durable ». Elle a eu, dès sa naissance, une objectivité supérieure à toutes les hallucinations pathologiques, « puisque certaines des apparitions qui la fondèrent eurent jusqu'à cinq cents témoins ». Elle correspond donc à une réalité véritable, et les apparitions que l'histoire nous montre à sa base, si on persiste à les nommer des hallucinations, doivent être dites des *hallucinations vraies*[2]. »

M'étant interdit toute incursion sur le terrain philosophique, je n'ai pas à examiner les théories

1. *Dogme et critique*, p. 222.
2. *Ibid.*, p. 223-224.

psychologiques de M. Le Roy sur l'hallucination. Il se pourrait que l'hallucination vraie ou fausse explique certaines visions, certaines apparitions. Lors même que le cas se vérifierait, il n'en résulterait pas que l'explication est applicable aux apparitions de Jésus ressuscité, qui sont des faits extérieurs, dans la production desquels la foi à la résurrection n'a été pour rien, puisqu'au contraire les apparitions ont été le fondement historique de cette foi. Elles ont été des perceptions sensibles, les apôtres et les premiers chrétiens ayant réellement vu le corps de Jésus ressuscité [1]. Cette conclusion, qui a été prouvée au début de cet article, va être confirmée par ce que nous allons dire de la nature du corps de Jésus ressuscité et apparu.

1. F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, p. 239.

CHAPITRE TROISIÈME

Nature du corps ressuscité et apparu.

Nous sommes parvenus au point le plus difficile et le plus délicat de notre enquête. Nous avons à déterminer la véritable nature de la résurrection de Jésus. Il s'agit de savoir si, dans la pensée de l'apôtre saint Paul, cette résurrection a été un simple réveil du cadavre, ou une spiritualisation du corps, ou la création d'un corps nouveau, ou la seule entrée du Sauveur dans la gloire, ou moins encore sa survie dans le souvenir de ses disciples. Avant d'expliquer la pensée véritable de l'apôtre, nous devons exposer les fausses interprétations des exégètes modernes.

Article 1er.
Fausses interprétations des exégètes modernes.

M. Loisy a répondu à dom Chamard que nulle part saint Paul ne dit que Jésus-Christ lui est apparu *corporellement*, « et pour bonne raison, bien qu'il ne considère pas Jésus ressuscité comme un pur esprit »[1]. La résurrection n'est pas un miracle de l'ordre sensible, comme l'Eglise entend bien la maintenir[2]. Elle n'a fait qu'introduire Jésus « dans la gloire de sa

1. *Quelques lettres*, etc., p. 230.
2. *Ibid.*, p. 60.

vocation messianique »[1]. La foi des apôtres portait sur la vie du Christ ; la résurrection et les apparitions étaient chose secondaire. L'objet fondamental de cette foi était le Christ vivant[2]. Dès l'abord, la résurrection « fut la foi à la vie immortelle du crucifié, bien plus qu'au fait initial qui est suggéré à notre esprit par le mot de résurrection »[3]. Les chrétiens croyaient donc seulement que Jésus était vivant, exalté en gloire et en puissance auprès de Dieu, présent et agissant au milieu des siens et les assistant de son Esprit d'une façon permanente[4]. Saint Paul lui-même, I Cor., xv, 12-28, « affirme la résurrection au troisième jour et énumère les apparitions, pour prouver que le Christ a acquis une vie immortelle et glorieuse, non pour garantir directement que le cadavre de Jésus a repris vie et mouvement dans son tombeau »[5]. Quant à la nature des apparitions : « Dans toutes les occasions énumérées par Paul, les disciples virent le Sauveur ou ils eurent une impression sensible de sa présence. La comparaison de l'Epître aux Corinthiens avec les récits évangéliques porte à croire que, dans plusieurs cas, il y eut vision, c'est-à-dire que les disciples eurent sous leurs yeux Jésus comme ils l'avaient connu avant sa mort.... Les évangélistes et saint Paul n'entendent point d'ailleurs raconter des impressions subjectives ; ils parlent d'une présence du Christ, objective, extérieure, sensible, non d'une présence idéale, bien moins encore d'une présence imaginaire. Quoique le corps de Jésus ait été en quelque sorte spiritualisé par la résurrection, les disciples ne se représentent

1. *L'Evangile et l'Eglise*, 2e édit., Bellevue, 1903, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 120.
3. *Autour d'un petit livre*, p. 120 ; *Simples réflexions*, etc., p. 81-82.
4. *Autour d'un petit livre*, p. 169 ; *Simples réflexions*, etc., p. 79-80.
5. *Simples réflexions*, etc., p. 129.

pas le Sauveur comme un pur esprit, ni la résurrection comme la permanence de son âme immortelle. Cette dernière idée leur était absolument étrangère. Pour eux, le Sauveur était vivant, par conséquent avec le corps qu'il avait eu avant sa mort. Les conditions d'existence de ce corps étaient différentes, mais c'était le même qui avait été mis dans le tombeau, et que l'on croyait n'y être point demeuré.[1] » Mais, pour M. Loisy, tout cela n'est que pure hallucination ou simple illusion. Nous avons déjà réfuté directement ce sentiment dans le chapitre deuxième de cette étude[2]. Nous y reviendrons encore dans la seconde partie.

Pfleiderer[3] juge de toutes les apparitions de Jésus ressuscité par celle que Saul eut sur le chemin de Damas. Or Saul n'a pas vu le Christ selon la chair, mais selon l'esprit, par conséquent il a vu un être céleste, spirituel et lumineux, de la même nature que nous nous représentons les anges. Un tel être suprasensible ne peut être l'objet d'une perception sensible, mais seulement d'une vue intérieure, d'une vision, d'une hallucination, produite non par la présence d'un objet extérieur, mais par la projection au dehors d'un état intérieur de l'âme, par l'objectivation de la propre conscience du sujet. Et de fait, Saul n'a pas vu de ses yeux corporels le corps terrestre de Jésus; il a vu des yeux de l'esprit un être suprasensible. Cf. Gal., I, 16; II Cor., IV, 6. Lui-même il décrit le Christ comme un homme céleste, dont nous devrons reproduire l'image à notre résurrection, et dont le corps n'a rien de commun avec la chair et le sang; c'est un corps

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 743-744. Cf. BARTH, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, p. 237.
2. Cf. M. LEPIN, *Les théories de M. Loisy, exposé et critique*, Paris, 1908, p. 343-345.
3. *Die Entstehung des Christentums*, p. 111-112.

lumineux, spirituel et céleste, non perceptible aux yeux, mais saisi dans une vision qui n'était qu'une pure hallucination [1].

M. A. Meyer tient pour très important que saint Paul n'ait pas mentionné le tombeau vide. A son sens, il en résulte qu'il n'a jamais prétendu avoir vu vivant le corps de Jésus, qui avait été mis au sépulcre. Il déclare, au contraire, très expressément que la chair et le sang n'entreront pas dans le royaume de Dieu et que la corruption n'obtiendra pas l'incorruptibilité, I Cor., xv, 50. Ce qu'on jette dans la terre n'est qu'une pure semence, qui ne sera pas elle-même le fruit produit, mais de laquelle sortira ce fruit, I Cor., xv, 37. Notre corps céleste ne peut être bâti que si notre corps terrestre est dissous, II Cor., v, 1. Or, la chair du Christ n'était pas d'une autre nature que la nôtre; elle provenait de l'ancienne création, qui sera détruite, Rom., viii, 3 ; II Cor., v, 16, 17. Saint Paul ne pouvait donc admettre que la chair du Christ, qui avait été mise au tombeau, soit devenue le corps spirituel et lumineux, qui était entré au ciel. Pour lui, le corps du Christ ressuscité était purement spirituel et lumineux, II Cor., iii, 17, et c'est ainsi qu'il l'avait vu dans la lumière de sa gloire, sur le chemin de Damas [2].

Les partisans des « hallucinations vraies » et des visions réelles n'ont pas un autre sentiment sur la nature du corps de Jésus ressuscité et apparu. Saul, selon Weizsäcker [3], sur le chemin de Damas, n'a vu que ce qu'il appelle le corps glorieux de Jésus,

1. *Die Entstehung des Christentums*, p. 133-134.

2. *Die Auferstehung Christi*, p. 23-25. Cf. Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 13-14.

3. *Das apostolische Zeitalter*, p. 6-8, 12-13. Cf. G. Burkardt, *Die Auferstehung des Herrn und seine Erscheinungen*, p. 13-20 ; F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, p. 237-239 ; Schmiedel, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. iv, col. 4076-4077.

Phil., III, 21, celui qu'il aura à son second avènement et auquel il conformera le corps des chrétiens à la résurrection. Il est, en effet, le premier des ressuscités, I Cor., XV, 20. Les morts ressusciteront un jour dans le même état que lui, et ils auront un nouveau corps, incorruptible, glorieux et puissant, I Cor., XV, 42-44. Jésus est l'homme céleste dont nous serons l'image après la résurrection, comme durant notre vie terrestre nous sommes l'image d'Adam, l'homme terrestre, 49. Par sa résurrection, Jésus a commencé une autre vie que la vie de sa chair mortelle, une vie *secundum spiritum sanctificationis*, dans la sphère de l'esprit de sainteté, Rom., I, 4. Aussi n'est-il plus depuis lors le Christ selon la chair, II Cor., V, 16. Il en résulte donc que saint Paul, s'il a vu le Christ ressuscité, n'a pu voir que le corps spirituel du ressuscité, non pas seulement une lumière brillante, mais un corps spirituel, aussi réel que l'étaient la chair et le corps sensible de Jésus vivant sur terre. Les autres apôtres n'ont vu non plus que le corps céleste de leur Maître, tel que Jésus l'a laissé voir à sa transfiguration, tel que sera celui des ressuscités, qui, selon la parole du Sauveur aux sadducéens, seront pareils aux anges, Matth., XXII, 30.

M. Stapfer pense aussi que ce n'était pas le corps matériel de Jésus de Nazareth, qui s'est montré à saint Paul. Dieu lui a révélé Jésus-Christ « en lui », Gal., I, 15 [1]. L'apôtre dit clairement comment il se représentait Jésus ressuscité, I Cor., XV, 1-58. « Pour lui, la résurrection à venir des morts et la résurrection de Jésus-Christ sont identiques. Or, la résurrection à venir ne sera pas celle du corps mis dans la terre,

1. *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 261.

pas plus que l'épi de blé n'est le grain lui-même que l'on a semé ; ce grain est mort ; il a pourri dans le sol, il a disparu. La résurrection sera la naissance d'un corps nouveau, supérieur à l'organisme qui a vécu et très différent : il s'en dégagera, il en naîtra comme la plante naît de sa graine. Il en est de même pour Jésus ; il est ressuscité le troisième jour ; mais ce n'est pas la chair qui a vécu, qui est revenue à la vie ; c'est un corps spirituel et céleste qui s'est dégagé du corps matériel et terrestre, lequel était mort sur la croix. Paul nie très nettement que Jésus ressuscité eût le même corps que Jésus crucifié. Il n'a ni chair, ni sang ; il est incorruptible ; « la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu », I Cor., xv, 50. Paul ne sait rien d'un ressuscité mangeant et buvant ; il ne connaît plus « le Christ selon la chair », II Cor., v, 16 [1]. Pour lui, le corps du Christ ressuscité est fait de son πνεῦμα : il n'a rien de matériel ; c'est un corps spirituel, immatériel, dont nous ignorons absolument la nature. Nous savons seulement que ce n'est pas le corps terrestre. La vie terrestre de Jésus s'est terminée, pour l'apôtre, sur la croix ; et le troisième jour après, a commencé une seconde vie, la vie du Christ « glorifié », qui ne sera jamais modifiée ni interrompue par rien, qui est éternelle, Rom., vi, 9 [2]. La vie d'outre-tombe de Jésus ne fait point partie de sa vie terrestre, c'est une existence supérieure, vraiment surnaturelle [3].

M. Lake fait aussi valoir les mêmes passages, I Cor., xv, 50 ; II Cor., v, 2 ; Phil., iii, 20, 21, pour montrer que saint Paul, tout en admettant l'identité entre le corps enseveli et le corps ressuscité, pensait que ce

1. *Ibid.*, p. 262-263.
2. *Ibid.*, p. 264, 267, 271, 275-276.
3. *Ibid.*, p. 279.

dernier n'était pas corporel, comme il l'était du vivant du Sauveur sur terre, mais qu'il avait été changé en un corps spirituel, incorruptible et immortel[1].

A. Sabatier ne s'était pas nettement prononcé sur la nature du corps ressuscité de Jésus. Il avait écrit : « Le fait de la résurrection peut s'imposer à la foi ; mais il faut avouer qu'il dépasse toute conception humaine ; car prise comme l'apparition d'un esprit, elle court le risque d'apparaître comme une histoire de revenant ; et prise au sens physique, elle nous jette dans un ordre matériel, sans rapport avec celui dans lequel nous vivons »[2]. L'hypothèse des visions lui paraissait alors la plus vraisemblable ; elle avait reçu le plus d'accueil parmi les critiques et elle trouvait un point d'appui dans l'expérience même de saint Paul. Attaqué à ce sujet par M. Wabnitz, qui interprétait l'apôtre dans le sens de la résurrection *corporelle* de Jésus[3], Sabatier expliqua sa pensée. Il croit au fait de la résurrection du Sauveur, mais il renonce à concevoir le mode selon lequel il s'est produit. Il n'admet pas la simple théorie des visions. Il y a eu apparition et action objective du Christ ressuscité sur saint Paul. Cet apôtre a enseigné que le corps du Christ après la résurrection était un corps pneumatique succédant au corps charnel. Le corps ressuscité de Jésus était pour lui *substantiellement* différent du corps couché dans le tombeau. Le corps céleste a laissé sur la terre tous ses éléments matériels qui sont retournés à la terre, d'où ils avaient été pris. Il n'a ni chair, ni sang, ni

1. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 19-23.

2. Art. *Jésus-Christ*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1880, t. VII, p. 399.

3. *M. le professeur Sabatier et la résurrection de Jésus-Christ*, dans *Le christianisme au XIX^e siècle*, 9 avril 1880, p. 116-117.

os. Il a été fait d'une *doxa* céleste et lumineuse par reflet du *pneuma* divin, et il n'a rien de commun avec la matière de notre planète, soumise aux lois physiques, chimiques et organiques que nous connaissons. Tel est, pour A. Sabatier, le mode transcendant de l'existence du ressuscité. Paul n'aurait jamais admis que le Christ ressuscité avait mangé ou pu manger du miel et du poisson. C'eût été un pur non-sens à ses yeux [1].

M. Le Roy n'admet pas non plus que Jésus soit demeuré pendant quarante jours avec ses disciples « dans le même état de vie naturelle qui était le sien avant la passion », et il a essayé « de convertir en concept l'image *réanimation du cadavre*, en la comparant d'une part aux exigences de la foi, d'autre part aux données de la science positive ». Pour saint Thomas d'Aquin, qui « sur ce point n'est que l'écho de Paul, non seulement la résurrection n'est pas simple retour à la vie terrestre ordinaire, ni même passage à une forme supérieure de vie phénoménale, mais elle est, selon la rigueur du terme, entrée dans l'ordre surnaturel, dans l'ordre divin » [2]. « Le langage traditionnel attribue au Christ après la résurrection un corps « glorifié, » signifiant par là qu'il ne faut pas se représenter ce corps à l'exemple et sur le modèle des corps humains ordinaires, tels que nous les montre l'observation commune ou scientifique. Or, rien de plus obscur que la notion de ce « corps spirituel » dont parle saint Paul. Il est « caché à nos sens », dit le catéchisme. Ce n'est donc pas une réalité de l'ordre phénoménal » [3]. Ce n'est pas toutefois seulement la

1. *La résurrection de Jésus-Christ, ibid.*, 23 avril 1880, p. 131-133.
2. *Dogme et critique*, p. 162.
3. *Ibid.*, p. 163.

survie du Christ dans l'Eglise, quoique cette survie en fasse partie. Ce n'est pas à plus forte raison une image, une figure, une représentation matérialisée, un mythe symbolique de la pure et simple immortalité. C'est plus que cette persistance de la vie, malgré la dissolution physique du corps ; c'est entrée dans la gloire, ou, en langage scientifique, une reprise des fonctions d'activité pratique, une reconstruction de mécanismes plus ou moins semblables à ceux que Jésus avait perdus par la mort, et dans la sphère surnaturelle, c'est la réception d'un corps glorieux [1]. Nous n'exposerons pas plus longuement la manière dont M. Le Roy a conçu ce corps ressuscité conformément « aux données de la science positive » [2]. Notons seulement qu'elle répond à une théorie spéciale de la matière, et que M. Loisy en a écrit à l'auteur avec une fine ironie : « Votre doctrine de la résurrection est un beau poème : est-ce autre chose qu'un poème ? » [3] Notons encore que M. Le Roy, ne faisant pas d'exégèse, a laissé délibérément de côté le soin d'établir, d'après la critique et l'explication des textes, les données véritables du problème [4].

1. « Le corps glorieux, c'est le corps totalement libéré de l'automatisme et de l'inconscience, le corps ayant réalisé la plénitude intégrale de sa vie, l'explicitation parfaite de ses virtualités et richesses latentes. C'est donc l'univers entier vécu par nous, non plus dans l'inertie mécanique et la pénombre subliminale, mais dans la lumière et la liberté. De là vient que la possession de ce corps marque un triomphe définitif sur la souffrance, l'infirmité, la maladie et la mort, une victoire complète sur le péché qui avait produit notre ensevelissement au sein obscur de la matière et la révolte du mécanisme contre nous. De là vient aussi qu'on peut l'appeler un corps *spirituel* et de là, enfin, dérivent les propriétés mystérieuses qu'énumère saint Paul, I Cor., xv, 42-44. » Tout cela se relie sans peine à la conception idéaliste de la matière, que M. Le Roy a esquissée. *Ibid.*, p. 240-241.

2. *Ibid.*, p. 163-164, 229-245.

3. *Quelques lettres*, etc., p. 75.

4. *Dogme et critique*, p. 233, note 1.

Ces véritables données du problème de la nature du corps de Jésus ressuscité, M. Le Roy les eut trouvées, s'il avait voulu les chercher, dans les commentaires critiques des Epîtres de saint Paul. Il n'y a pas, en effet, à s'arrêter longuement à l'apparition de Jésus à Paul sur le chemin de Damas. Les récits authentiques de ce fait miraculeux attestent bien la réalité du corps apparu ; ils fournissent peu de renseignements sur la nature de ce corps, Il en résulte qu'au milieu d'une clarté éblouissante « le Christ glorieux s'est laissé voir (à Paul) ; il s'est montré à lui non pas comme un spectre morne et éteint, mais comme un être vivant ; non pas comme un fantôme muet, mais comme source de vérité, comme révélateur d'évangile et d'apostolat ; visible à ses yeux, visible surtout à son cœur ; parlant à son oreille en langue hébraïque, parlant à son esprit en un langage nouveau qui y enracinait des convictions nouvelles » [1]. Ceci ressort du témoignage certain de saint Paul lui-même. La doctrine de l'apôtre sur la nature des corps ressuscités nous apprend ce qu'était pour lui le corps ressuscité de Jésus, puisque la résurrection du Sauveur est la cause exemplaire et le modèle de la nôtre. Or, plusieurs exégètes protestants, Bousset [2] et Lietzmann [3] entre autres, prétendent que, pour l'apôtre, la résurrection future ne consistera pas dans la reprise du corps terrestre, mais dans la création d'un corps nou-

1. P. Rose, *Etudes sur la théologie de saint Paul*, dans la *Revue biblique*, 1902, t. XI, p. 345.

2. *Der erste Brief an die Korinther*, p. 158-160.

3. *An die Korinther I*, p. 153-154. D'après la *Biblische Zeitschrift*, 1908, t. VI, p. 416, F. Pfeiffer, *Der Auferstehungsleib nach neutestamentliche Anschauung*, dans *Die Studierstube*, 1908, t. VI, p. 258-265, soutient aussi que le corps de Jésus ressuscité n'était pas le corps terrestre réanimé, ni même un corps psychique, mais un corps de nature pneumatique ou spirituelle.

veau, spirituel et céleste. Bousset, en particulier, rapproche les vues de saint Paul de celles des Juifs de Palestine, qu'il avait apprises à l'école de Gamaliel, et de celles des Grecs, que les chrétiens de Corinthe, adversaires de la résurrection corporelle, opposaient à sa prédication. Or, il soutient que l'apôtre enseignait une doctrine intermédiaire entre celle des Juifs et celle des Grecs. Avec les premiers, il admettait que tous les morts ressusciteraient à la fin du monde au sens propre du mot et auraient dans l'autre vie un corps réel ; mais il ne reconnaissait, pas plus que les Grecs, que le corps qu'auraient les ressuscités serait le corps qu'ils avaient durant leur existence terrestre. Toutefois, sa pensée sur la nature de ce corps futur n'est pas très claire. Il semble bien, par la comparaison de la semence jetée en terre, dire que le corps nouveau sortira de l'ancien comme d'un germe qui le contenait virtuellement. Cependant, la véritable pensée de l'apôtre est plutôt que le corps futur des ressuscités sera un corps, créé par la puissance divine avec des qualités nouvelles, un corps spirituel et céleste, approprié à la vie de l'au-delà.

Korff n'admet non plus, pour les ressuscités, d'après saint Paul, qu'un corps spirituel, immatériel et céleste, tiré de la puissance du corps terrestre demeurée dans le germe ; mais il réfute fortement le sentiment de Bousset et montre que la pensée de l'apôtre exige un lien de continuité entre ce corps spiritualisé et le corps terrestre [1].

1. *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, p. 19-42 ; *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 124-138. Cf. p. 139-142, sa réfutation de Bornhäuser. M. Gretillat résume ainsi cette explication : « De même que la reconstitution du produit végétal s'opère par l'accession de molécules nouvelles au germe inhumé qui a survécu à la décomposition de la semence,

Laissant de côté la comparaison de la doctrine de saint Paul avec celles des Juifs et des Grecs[1], nous tâcherons de déterminer la pensée exacte de l'apôtre, telle qu'elle est énoncée dans la première Epître aux Corinthiens et en quelques passages de ses autres lettres. C'est affaire d'exégèse.

Article 2. — Véritable pensée de l'apôtre.

La première Epître aux Corinthiens offre sur la nature du corps ressuscité une doctrine importante et fort développée. L'apôtre, pour exprimer le fait de la résurrection, emploie le verbe ἐγείρεσθαι, aussi bien au sujet des chrétiens, I Cor., xv, 15, 16, 32, 35, 43, 44, 52, que du Christ lui-même, I Cor., xv, 4, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 29, de préférence à ἀναστῆναι, dont il se sert cependant, I Thess., iv, 14. On a prétendu souvent que ce verbe se prêtait moins à une interprétation spirituelle que ἀναστῆναι ou ζωοποιεῖσθαι [2]. Mais

ainsi la reconstitution de la forme humaine, dans l'organisme futur, s'opérera par l'accession d'une substance céleste au germe inhumé et destiné à survivre à la dissolution de l'ancien organisme. Ce qui du corps inhumé ressuscite dans le corps nouveau, ce n'est donc pas la substance moléculaire composée de chair et de sang, qui s'est décomposée dans la mort et est retournée à ses éléments pour faire d'autres organismes.... La résurrection sera l'évocation de la force active et génératrice du corps assoupie et stérilisée pour un temps, par le défaut d'une substance accessible à elle, mais ranimée par le retour de l'âme et par l'accession d'une substance céleste. » *Théologie systématique*, t. iv, p. 575. Voir aussi l'explication donnée par M. le pasteur L. Trial, dans son *Cours d'instruction religieuse*, et citée par P. Calluaud, *Le problème de la résurrection du Christ*, p. 52.

1. Comme saint Paul admet la réalité du corps ressuscité, ainsi que nous allons le prouver, il est clair qu'il n'a rien emprunté à la philosophie grecque. C. Toussaint, *Epîtres de saint Paul*, p. 403-404, 407. Cf. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, etc., p. 130-136.

2. Selon l'observation de Hofmann, ζωοποεῖσθαι, *être vivifié*, exprime une idée plus restreinte que ἐγείρεσθαι, *ressusciter*. Ce second terme s'applique en général à tous ceux qui revivront

l'apôtre emploie ce dernier verbe, I Cor., xv, 22, 36, 45, et si les chrétiens de Corinthe, en véritables Grecs, se servent de l'expression ἀνάστασις νεκρῶν, I Cor., xv, 12, leur apôtre la répète après eux, 13, 21, 42 : ce qui prouve que cette désignation avait le sens qu'exprimait aussi le verbe ἐγείρεσθαι. Ce verbe ne peut donc, à lui seul, désigner directement la sortie du tombeau et la réanimation du cadavre. Mais l'étroit rapprochement que le verbe ἐγήγερται, « est ressuscité, » I Cor., xv, 4, a avec ἐτάφη, « a été enseveli », exige ici le sens que celui qui a été déposé au sépulcre est ressuscité en sortant du tombeau, pour revenir à la vie. On ne peut, en effet, soutenir, comme on l'a fait, que ἐτάφη, « a été enseveli », est rattaché exclusivement à ἀπέθανεν, « est mort », en vue de prouver la parfaite réalité de la mort[1]. Ce parfait ἐγήγερται, à la suite des aoristes précédents, signifie que le Christ ressuscité dans son propre corps demeure vivant[2]. Jésus ressuscité vit donc avec le corps, qui a été crucifié et qui a été déposé dans le tombeau.

Mais un argument d'une portée plus étendue en faveur de la résurrection corporelle de Jésus ressort du but que se proposait l'apôtre dans tout ce déve-

même pour périr éternellement dans l'enfer, tandis que le premier s'applique au don complet de la vie parfaite, Rom., viii, 11. Cependant l'apôtre dit sans distinction que tous ceux qui sont morts en Adam revivront dans le Christ, et rien n'empêche que ζωοποιεῖν n'indique le rétablissement de la vie en vue de la perdition ou du salut. Cf. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. ii, p. 353-354.

1. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 10-11 ; Th. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 136. Cf. F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 12 ; Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 18 ; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, t. iii, p. 170, note ; K. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 18-19.

2. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. ii, p. 332 ; *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. ii p. 589.

loppement épistolaire. Il rapporte le témoignage apostolique touchant cette résurrection afin de prouver la résurrection corporelle des morts, que niaient certains chrétiens de Corinthe, de culture grecque. Une résurrection qui, pour Jésus, n'aurait pas été corporelle, qui aurait été la création d'un corps nouveau, céleste, aurait été une preuve peu concluante de la résurrection des morts dans leur propre corps. Pour que le raisonnement soit valable, il était nécessaire que Jésus soit ressuscité dans le corps, que son âme animait durant sa vie terrestre. Or Jésus-Christ est ressuscité des morts[1], prémices de ceux qui dorment, 20[2].

Ainsi, la résurrection de Jésus est non seulement le gage, mais aussi l'exemplaire et le modèle de la nôtre[3]. Par suite, ce que saint Paul a dit, I Cor., xv, 35-58, du mode de la résurrection et de la nature des corps ressuscités peut s'appliquer, en quelque mesure, à la résurrection de Jésus et nous renseigner sur la nature de son corps glorifié[4]. Il faut donc en dégager nettement les enseignements qui en ressortent pour notre sujet.

L'apôtre résout d'abord deux questions, qui vrai-

1. « Les mots ἐκ νεκρῶν, *des morts*, suffiraient à prouver que Paul pense bien à une résurrection corporelle ; car spirituellement Christ n'a jamais été parmi les morts. » F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 350.

2. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 338-339; Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 254-256; L. Ihmels, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Leipzig, 1906, p. 5-9; Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hernn Jesu Christi*, p. 49; C. Toussaint, *Epîtres de saint Paul*, p. 414.

3. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 186; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. XIV, fasc. 1 et 2, p. 172, 178.

4. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 167, note 2.

semblablement correspondent aux objections des adversaires de la résurrection des morts à Corinthe : « Comment ressuscitent les morts et avec quel corps reviennent-ils ? » 35. Leur différence est marquée par δὲ, *et de plus*, qui les relie. La première concerne le mode mystérieux de l'opération par laquelle le corps ressuscitera (πῶς, *comment?*), la seconde, le résultat de cet acte ou la nature et les qualités du corps ressuscité (ποίῳ σώματι, *avec quel corps ?*)[1]. La réponse à la première question est donnée au verset 36 : « Insensé ! ce que tu sèmes n'est pas vivifié, s'il n'a subi la mort. » Saint Paul répond par un fait d'expérience. De même que la semence, jetée en terre, ne revient à la vie, en produisant une plante nouvelle, qu'à la condition de se dissoudre, de périr, ainsi se fera la résurrection, par la dissolution ; la mort et la pourriture du tombeau sont la condition nécessaire du retour à la vie. De cette comparaison avec la naissance de la plante, il résulte que, pour l'apôtre, la résurrection des morts ne sera pas la simple reprise du corps terrestre et le rassemblement des éléments dont il était composé[2]. Mais si le corps ressuscité ne doit pas être absolument identique au corps terrestre, tel qu'il a été déposé au tombeau, il ne sera pas pourtant une création nouvelle, sans relation organique avec le premier. Il y aura entre eux la relation qui existe entre un grain de semence, qui meurt dans

1. Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 186, note 1 ; F. Prat, *op. cit.*, p. 191, note 1.

2. De cette comparaison du grain qui pourrit en terre pour renaître, M. Loisy, *Quelques lettres*, etc., p. 154-155, conclut que la théorie que saint Paul a émise touchant la résurrection générale est en contradiction avec l'idée commune de la résurrection de Jésus dans son propre corps, que l'apôtre semble pourtant avoir partagée. Cette contradiction n'existe pas, puisque le corps de Jésus ressuscité était, selon saint Paul, son corps terrestre transformé et glorifié, comme la suite de notre étude le montrera.

la terre, pour produire la tige et les racines, premiers linéaments de la plante nouvelle. Le grain ne pourrit pas et ne se dissout pas tout entier; par le procédé même de dissolution et de destruction, il en sort un germe vivant. Ce germe produira un organisme qui sera non seulement de même espèce que la plante qui l'a produit, mais qui encore continuera en quelque mesure la vie individuelle de l'être dont il est le fruit[1]. Assurément ils pressent trop la comparaison les exégètes qui, comme Bousset[2] et Lietzmann[3], en concluent que, dans la pensée de l'apôtre, le corps ressuscité sera une création nouvelle et que la résurrection consistera dans la formation d'un nouveau corps[4]. Mais la résurrection ne serait plus alors un retour à la vie de l'individu précédemment mort et enseveli. Il faut donc se rappeler, surtout en des matières si mystérieuses, que toute comparaison cloche et que saint Paul a voulu indiquer par là le mode plutôt que

1. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 398-400; *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchatel, 1893, t. I, p. 340-341. « Le germe est doué d'une vie latente qui ne se manifeste que par la mort et la corruption; il se transfigure en périssant et sa vie se transforme en une vie plus noble suivant une loi de proportion établie par Dieu. » F. Prat, *op. cit.*, p. 191. Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 187-191, a développé éloquemment cette comparaison du corps avec la semence jetée en terre. Voir aussi L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, etc., p. 348; Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hernn Jesu Christi*, p. 15-18; *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 126-132; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 72-73; C. Toussaint, *Epîtres de saint Paul*, p. 421; F. Tillmann, *op. cit.*, p. 173.

2. *Der erste Brief an die Korinther*, p. 154.

3. *An die Korinther I*, p. 153.

4. Assurément, dans la terminologie de l'apôtre, la résurrection des corps est dite une création, parce qu'elle sera l'œuvre de la toute-puissance divine; ce n'est pas toutefois une création *ex nihilo*, mais la transformation du corps terrestre en un corps nouveau. L. Atzberger, *op. cit.*, p. 338; Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, p. 257-258.

le résultat de la résurrection. Il a voulu dire seulement que la résurrection est la suite de la mort et de la dissolution du cadavre dans le tombeau, et par la comparaison du grain, jeté en terre, il a plutôt indiqué la continuité des deux corps, mort et ressuscité, que leur diversité [1].

Du reste, la réponse à la seconde question marque les rapports des deux corps. Dans les versets 37 et 38, saint Paul poursuit sa comparaison avec le grain semé. Le semeur ne jette pas en terre le corps qui doit venir, mais un grain nu de blé ou de quelque autre semence. Il ne sème pas, en effet, la plante dans l'état où elle doit naître, avec sa tige, ses feuilles, sa fleur et son fruit. La semence n'est qu'un grain nu (allusion problable à la nudité du corps humain, lorsqu'on le dépose en terre, plutôt qu'à la nudité de l'âme, séparée de son corps terrestre avant d'être revêtue d'un corps céleste). Mais Dieu lui donne un corps, selon qu'il l'a voulu, et à chacune des semences un corps propre et particulier. L'apôtre ne veut pas parler d'une création nouvelle de la part de Dieu, il se réfère (le parfait καθὼς ἠθέλησεν l'indique) à la loi de la reproduction que Dieu a établie pour les plantes au moment de la création. Il y a donc identité essentielle entre le corps, mis en terre, et le corps ressuscité, et Dieu qui a donné à chaque plante son corps propre, toujours identique à celui de l'espèce à laquelle il appartient, saura donner au corps ressuscité un état nouveau, analogue à celui de la plante relativement au grain semé. Cette diversité d'état n'est pas un obstacle à la résurrection, ni une diffi-

1. On a prétendu, sans raison suffisante, que cette comparaison du corps ressuscité avec le grain jeté en terre dérivait du parsisme. Cf. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N.T.*, p. 135.

culté pour la toute-puissance divine [1]. Pour le montrer, saint Paul indique les diversités des organismes qui peuplent l'univers, la terre et le ciel, 39-41. Dieu, qui a créé des êtres si variés, a donc des ressources infinies pour ressusciter les hommes dans un état différent de leur corps terrestre [2]. En appliquant directement la comparaison à la résurrection des morts, saint Paul fait ressortir la différence du corps terrestre et du corps ressuscité. Le corps, semé en état de corruption, de déshonneur et de faiblesse, ressuscite incorruptible, glorieux et plein de force, 42-43. Il naît psychique, il ressuscitera pneumatique, 44. Le corps ressuscité ne sera donc pas la simple réapparition du premier, il aura des caractères absolument opposés aux siens. Le corps semé, non pas jeté dans le tombeau, mais venu à la vie présente, désignée comme le temps des semailles par opposition à la vie future, le temps de la moisson, est corruptible, déshonoré (sujet aux misères de la vie), infirme et animal [3]. Le corps ressuscité jouira de l'incorruptibilité, de la gloire et de la force. Il ne tendra plus de lui-même

1. Il ne faudrait « pas abuser de la comparaison du germe pour soutenir un changement substantiel qui équivaudrait à la production d'un nouvel individu. L'apôtre ne décide point si la graine et la plante ont ou n'ont pas le même principe vital; ces questions biologiques l'intéressent peu; son rapprochement ne porte que sur la continuation de la vie à travers la mort, et il sait que la force qui transfigurera et transformera notre corps jusqu'à le rendre conforme au corps glorifié de Jésus-Christ est toujours la même, nonobstant la diversité de ses effets et de ses manifestations : c'est le Πνεῦμα divin ». F. Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 192.

2. « Le corps du juste habité par le Saint-Esprit contient un germe de vie surnaturelle, et la transformation commune à tous les saints n'exclut nullement les différences de gloire individuelle proportionnées à la nature et à l'exercice du principe vital. Les plantes diffèrent de perfection et les astres diffèrent d'éclat. Quoi d'étonnant qu'il en soit de même pour les élus! » F. Prat, *op. cit.*, p. 191-192.

3. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 83.

à la dissolution et à la mort, il ne mourra plus. Il sera exempt des infirmités journalières du corps terrestre et tout rayonnant de l'éclat de la vie parfaite. Il sera fort et puissant. Ces trois premiers caractères opposés sont des effets, qui proviennent de la différence de nature des deux corps ; le corps mortel est psychique, le corps ressuscité est pneumatique ou spirituel[1]. Il faut insister sur cette différence essentielle.

Le corps, σῶμα, c'est la matière organisée, le corps matériel comme tel, l'organisme humain composé par l'agencement des membres, dont la chair, σάρξ, est la substance[2]. Durant cette vie, il est ψυχικόν, psychique. « Le sens de cette épithète est clair ; elle désigne un corps, non pas de la même substance que l'âme elle-même — ce ne serait plus un corps — mais formé par et pour une âme, destiné à servir d'organe à ce souffle de vie appelé ψυχή, qui a présidé à son développement[3] ». Le σῶμα est le corps vivant, animé par la ψυχή[4]. Le corps ressuscité sera πνευματικόν, *spirituel*, « non pas aérien ou éthéré, d'après le sens étymologique d'esprit, ni même semblable aux esprits célestes dans sa manière d'être et d'agir, quelque séduisante que puisse paraître cette explication »[5]. Il ne sera donc pas de nature spirituelle, il ne serait plus un corps ; il sera un corps formé par et pour un principe de vie qui est un esprit, et parfaitement approprié à son service[6]. Comme l'âme ne crée pas la substance du

1. F. Godet, *op. cit.*, t. II, p. 405-408 ; F. Prat, *op. cit.*, p. 182.
2. Tobac, *op. cit.*, p. 35.
3. F. Godet, *op. cit.*, t. II, p. 408. Cf. Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, trad. franç., Bruxelles, 1869, p. 298-300.
4. E. Tobac, *op. cit.*, p. 160.
5. F. Prat, *op. cit.*, p. 192-193.
6. Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, p. 257 ; E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, p. 73 ; Sparrow Simpson, art. *Re-*

corps animal, mais la trouve déjà préparée dans un organisme antérieurement existant, ainsi l'esprit ne crée pas le corps spirituel — ce qui exclurait toute continuité entre lui et le corps terrestre — mais il s'empare d'un germe dégagé du corps actuel et le fait éclore, non pas pour recommencer, comme dans la renaissance des plantes et des animaux, le cycle de l'existence précédente, mais pour commencer un mode d'existence infiniment supérieur à l'ancien[1]. « L'*esprit*, principe de vie de ce corps futur, n'est pas directement l'esprit de Dieu, c'est l'esprit comme élément supérieur de la personnalité humaine, mais agissant dans son union avec l'Esprit divin[2]. » L'apôtre, en effet, attribue à l'homme, en dehors du corps, σῶμα, une ψυχή, l'*âme*, principe de vie animale, et un πνεῦμα, l'*esprit*, qui est l'organe de l'âme pour percevoir les vérités intellectuelles et en particulier le monde divin. Holtzmann[3] et B. Weiss[4] ont nié que saint Paul reconnût l'existence du πνεῦμα dans l'homme naturel et ont prétendu qu'il réservait cet élément nouveau spécifiquement au chrétien. Mais en beaucoup de textes, I Thess., v, 23; I Cor., II, 11; v, 3, 5; VII, 34[5], le mot πνεῦμα a un sens anthropologique et désigne l'élément invisible et spirituel de l'être

surrection of Christ, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, Edimbourg, 1908, t. IV, p. 509. Cf. L. ATZBERGER, *Die christliche Eschatologie*, etc., p. 353.

1. PRAT, *op. cit.*, p. 408-409. « Le corps du Christ, vivifié avant la résurrection par la ψυχή, l'est après sa résurrection par le πνεῦμα. » E. TOBAC, *op. cit.*, p. 167.

2. *Ibid.*, p. 410.

3. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tubingue et Leipzig, 1897, t. II, p. 15 et suiv.

4. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, 7e édit., Stuttgart et Berlin, 1903, p. 252.

5. TITIUS, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, Tubingue, 1900, p. 240, nie qu'en dehors de I Cor., II, 11, saint Paul parle du πνεῦμα naturel humain.

humain, la nature intellectuelle et morale de l'homme dans son ensemble et sans distinction. Toutefois, pour l'apôtre, l'esprit est la partie de l'homme la plus voisine de Dieu, la plus apparentée à Dieu, la plus directement en relation avec lui. Aussi, chez le chrétien, l'esprit est l'objet immédiat des actions et des influences divines, il est l'intermédiaire obligé de toutes ses relations avec le monde divin, il est le réceptable de l'esprit de Dieu[1].

Il y a donc, selon l'apôtre, deux espèces de corps : le psychique et le pneumatique. Pour prouver que, s'il existe un corps psychique, il existera aussi un corps pneumatique, il apporte l'exemple des deux Adams, l'un psychique, l'autre pneumatique[2]. En faveur de l'existence de l'Adam psychique, il allègue une parole scripturaire. Le premier homme, Adam, est devenu une âme vivante, Gen., II, 7. Il considère donc Adam comme ayant été créé psychique, animal, et par conséquent mortel, il envisage simultanément sa condition native et sa condition de fait, postérieure à la chute, sans faire attention à l'état d'intégrité par lequel il avait passé avant son péché, et au don d'immortalité, qui était un privilège de cet état[3]. Mais le dernier Adam, le Christ, chef de l'humanité régénérée, est devenu esprit vivifiant. « Opposé comme il l'est à l'*âme*, l'*esprit* désigne, non seulement un être qui vit, mais un principe capable de faire vivre[4] », d'être source de vie, de vie spirituelle et éternelle. Or, le Christ est devenu esprit vivifiant, selon les uns, à son

1. E. Tobac, *op. cit.*, p. 161-163. Cf. A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul, Première partie*, p. 170.
2. E. Tobac, *op. cit.*, p. 167, note 2.
3. Tobac, *op. cit.*, p. 82-83.
4. F. Godet, *op. cit.*, t. II, p. 416. Cf. J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, 1905, t. II, p. 140.

incarnation, selon d'autres et plus probablement, à sa résurrection. Il l'est devenu, parce qu'il a communiqué dès lors, à ceux qui lui appartenaient, l'esprit de Dieu qu'il possédait lui-même dans sa plénitude. Jésus est comme le dépositaire, le distributeur par excellence du πνεῦμα divin, et depuis sa résurrection, il dispose de sa force et de sa vie, et il exerce, selon l'expression de Juncker, la dictature de l'esprit[1]. En opposant ainsi « homme » à « homme », et non pas. comme l'entend P. Wernle[2], humanité à humanité, saint Paul décrit l'état du Christ ressuscité comme un état humain dans lequel il communique l'esprit de Dieu aux chrétiens. Dans cet état, il a son corps. « Je suppose, dit M. Ladeuze[3], que saint Paul n'a pas refusé à notre premier père un corps matériel, parce qu'il le déclare caractérisé par sa ψυχή. Ainsi il n'a pas nié au Christ glorieux son véritable corps, parce qu'il le déclare appartenir, dans son être et dans toute son action, à l'ordre de l'esprit. »

Après avoir affirmé l'antériorité du corps psychique, relativement au corps pneumatique, 46, saint Paul caractérise de nouveau les deux hommes, dont il a déjà parlé. Le premier est de la terre, fait de poussière, et le second est du ciel, 47. Le premier est Adam, dont le corps a été formé de terre, Gen., II, 7 ; le second est du ciel. L'opposition des deux hommes exige que le second soit du ciel quant à son corps. Les uns[4] l'entendent de l'incarnation et pensent que le Christ

1. E. Tobac, *op. cit.*, p. 167. Cf. p. 134, note 2, 159.
2. *Die Anfänge unserer Religion*, Tubingue, 1901, p. 141. Cf. E. Tobac, *op. cit.*, p. 83, note 4.
3. *La résurrection de Jésus-Christ devant la critique contemporaine*, p. 24. Cf. J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 323.
4. Tixeront, *Histoire des dogmes*. I. *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 87; E. Tobac, *op. cit.*, p. 134, note 2.

est homme du ciel et a été envoyé par Dieu du ciel sur terre, non pas toutefois le Messie préexistant à l'état d'homme céleste et idéal, possédant un corps lumineux ou spirituel, comme le pensent Holtzmann[1] et Pfleiderer[2], le Messie préexistant était, pour saint Paul, dans un état divin, et nullement homme. Mais d'autres[3] expliquent cette épithète du corps de Jésus ressuscité et glorieux, avec lequel il reviendra à la parousie. Si ce corps est dit céleste, il n'en résulte pas qu'il soit d'une nature céleste, essentiellement différente du corps terrestre d'Adam, cela signifie seulement qu'il est au ciel dans la gloire et qu'il en reviendra aux derniers temps. Les hommes, eux aussi, seront à la fois terrestres et célestes, terrestres en tant que fils d'Adam, célestes comme membres de la communauté du Christ glorifié. 48. Durant leur vie, ils ont porté l'image de l'homme terrestre, d'Adam, dont ils descendaient ; à la résurrection, ils porteront l'image de l'homme céleste, et de même qu'ils avaient reçu du premier un corps de terre, charnel, mortel et corruptible, ainsi ils recevront, comme le chef de l'humanité régénérée, comme le Christ ressuscité et dans la gloire, un corps céleste, spirituel, immortel et incorruptible, 49. Les hommes ressusciteront donc avec un corps, pareil à celui du Christ ressuscité,

1. *Op. cit.*, t. II, p. 85.

2. *Der Paulinismus*, 2e édit., Leipzig, 1890, p. 118.

3. F. Godet, *op. cit.*, t. II, p. 422-424 ; A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul, Deuxième partie*, Paris, 1905, p. 17-18 ; J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. II, p. 237-241. L'homme céleste n'est pas, comme le veut l'école de Tubingue, le Christ préexistant, dont nous ne porterons jamais l'image. « Paul veut parler du Christ fait homme, revenant, au moment de sa parousie, dans ce corps glorifié dans lequel il l'avait contemplé. C'est à ce corps ressuscité et glorifié qu'il assimilera le nôtre par une résurrection semblable à la sienne ». F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. I, p. 341-342.

aussi approprié à leur état spirituel que leur corps terrestre l'était à leur état psychique[1].

Saint Paul, d'ailleurs, déclare comme un principe que « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu et que la corruption n'hérite pas non plus l'incorruptibilité », 50. Dans ce contexte, l'expression *la chair et le sang* ne peut désigner que notre organisme physique actuel : la chair, au point de vue de sa substance, le sang, au point de vue du principe de vie qui l'anime, car, d'après l'Ecriture, le sang est le siège du principe vital.... Ce que l'apôtre veut dire, c'est que ce n'est pas en étant revêtu d'un corps de cette nature que le fidèle pourra participer à l'état de choses parfait qui s'appelle le royaume de Dieu.... Paul s'est gardé de dire σῶμα, *un corps*, parce que ce sera bien avec un corps que les fidèles participeront à ce règne... La *corruption*, ἡ φθορὰ, désigne la chair et le sang en état de dissolution déjà commencée[2]. » Or, en cet état, elle ne peut hériter l'incorruptibilité. Il ne faut pas en conclure, comme on le fait souvent[3], que la chair sera exclue du royaume des cieux. Au jugement de saint Paul, le corps ressuscité et glorieux,

1. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 424-426 ; E. Tobac, *op. cit.*, p. 166 ; F. Prat, *op. cit.*, p. 193.

2. F. Godet, *op. cit.*, t. II, p. 427-428. Cf. Mgr Le Camus, *op. cit.*, p. 193, note 5 ; J. Corluy, *op. cit.*, t. I, p. 326 ; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, etc., p. 350. Pour M. Ladeuze, « chair et sang », dans le langage de l'apôtre, sont les corps soumis à l'économie introduite par le péché. « Cela ne signifie pas que nos corps, comme tels, ne peuvent pas appartenir au royaume. » Ces corps seront transformés sans doute, et on pourra les appeler corps *spirituels*, ce qui signifie qu'au lieu d'être un obstacle à la vie transcendante, ils la serviront parfaitement et qu'en ce sens ils ne seront plus « chair et sang ». *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, p. 22-23.

3. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, Berlin, 1902, t. I, p. 321-322 ; Teichmann, *Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 33-34 ; Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 157.

c'est le corps mortel et charnel lui-même, et la chair, qui est actuellement la substance du corps, doit être sanctifiée par l'esprit et transformée pour ressusciter et entrer dans la gloire[1]. Pour participer au royaume, la mort doit être vaincue et l'individu humain reconstitué tout entier par la résurrection[2].

Mais quel sera le sort des fidèles, qui seront encore vivants sur terre au moment de la parousie ? L'apôtre expose ce mystère aux versets 51 et 52 : ils ne mourront pas, mais ils seront changés, en un clin d'œil, tandis qu'au son de la dernière trompette, les morts ressusciteront incorruptibles. Quelle que soit la véritable leçon de ce texte difficile, il reste que des vivants, sinon tous, ne mourront pas à l'époque du retour du Seigneur (cf. I Thess., IV, 14-16), mais que, pour participer à la vie glorieuse, ils seront transformés, parce qu'il est impossible que le corps terrestre participe à la vie du ciel, s'il n'a subi la transformation nécessaire[3]. Le corps glorifié n'est donc pas le corps terrestre avec ses éléments corruptibles, et ce corps terrestre, pour entrer dans la gloire, doit être changé, s'il n'a pas passé par la dissolution de la mort.

La nature de cette transformation est décrite aux versets 53 et 54 : le corps corruptible doit se revêtir d'incorruptibilité et le corps mortel d'immortalité, pour que la mort soit définitivement vaincue. « L'expression deux fois répétée, *ce corps-ci*, et l'image de *se revêtir* impliquent évidemment l'idée de la continuité du corps nouveau et du corps ancien ; c'est un seul et même principe organique qui se présente successi-

1. E. Tobac, *op. cit.*, p. 182, note. Cf. l'explication de Jacoby, citée, *ibid.*, p. 84, note 2.

2. E. Tobac, *op. cit.*, p. 15, 180, 181.

3. F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. I, p. 342.

vement sous deux formes différentes. L'élément permanent, renfermé d'abord dans une enveloppe corruptible, est élevé soudain, par un acte de la toute-puissance divine, à un mode d'existence inaltérable[1]. » Notre corps mortel et corruptible, lorsqu'il sera revêtu d'incorruptibilité et d'immortalité, restera, subsistera lui-même dans cet état définitif des choses, comme nous restons sous nos vêtements. « Les critiques ne se représentent pas bien peut-être ce changement qui ne répond pas aux idées qu'ils se sont formées sur la composition de la matière. Peu importe, il s'agit uniquement ici de savoir ce que saint Paul pense[2]. » La nature du corps ressuscité reste mystérieuse comme celle de l'action divine qui le produira[3].

Puisque, selon la doctrine de la première Epître aux Corinthiens, la résurrection future consistera dans la spiritualisation des corps terrestres, nous pouvons conclure rigoureusement que celle de Jésus, sur le modèle de laquelle la nôtre se fera, n'a pas été un simple réveil, la seule réanimation du cadavre, elle a été, elle aussi, une transformation du corps de Jésus. Il y a cependant, entre ces deux résurrections, une différence. Tandis que, pour les corps en qui la mort a opéré son œuvre de dissolution, la résurrection sera comme une rénovation, la revivification d'un germe latent, pour le corps de Jésus, qui était demeuré trois

1. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. II, p. 434-435. L'image du vêtement précise les deux éléments du corps ressuscité : ce corps de chair restera tout ce qu'il faut pour sauvegarder l'identité, mais il sera revêtu comme d'un vêtement de gloire, qui l'ornera de nouvelles qualités. Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 196.

2. P. Ladeuze, *La résurrection de Jésus-Christ devant la critique contemporaine*, p. 23.

3. F. Prat, *op. cit.*, p. 193-194.

jours seulement au tombeau et n'avait pas éprouvé de corruption, elle a consisté dans une transmutation analogue, sauf la circonstance du trépas, à celle qui glorifiera subitement les corps des hommes encore vivants lors du dernier avènement du Sauveur [1]. Le corps de Jésus, qui avait été déposé au sépulcre, a été directement transformé et glorifié; il s'est revêtu d'incorruptibilité et d'immortalité. L'action divine l'a dégagé des conditions ordinaires de la matière du corps terrestre. Pour être mystérieuse comme tous les phénomènes de la vie, cette transformation n'en est pas moins réelle, au témoignage si ferme et si net de l'apôtre [2].

Au sentiment de M. Bousset [3], si la pensée de saint Paul au sujet du corps des ressuscités, telle qu'elle est exprimée I Cor., xv, 35-53, est encore obscure, si, tout en présentant déjà ce corps comme une création nouvelle de Dieu, il lui reconnaît cependant un lien très lâche avec le corps terrestre, elle a fait un grand progrès dans la deuxième Epître aux mêmes Corinthiens. Il y déclare très clairement, v, 1-4, que ce corps est une maison nouvelle destinée à remplacer notre maison terrestre, c'est-à-dire notre corps mortel, une maison éternelle déjà construite par Dieu, qui existe donc au ciel et dans laquelle nous habiterons. Nous la revêtirons comme un vêtement nouveau qui n'est que le corps céleste, préexistant auprès de Dieu et que notre âme

1. « S'il (Paul) a pu admettre que les corps humains, vivant au moment de la parousie, seront ainsi changés, rien d'étrange à ce qu'il ait admis pareil changement pour le corps de Jésus, mort il est vrai, mais mort la veille et non encore livré à la décomposition. » P. Ladeuze, *ibid.*

2. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 321.

3. *Der erste Brief an die Korinther*, p. 159; *Der zweite Brief an die Korinther*, p. 183-184.

nue revêtira au jour de la parousie[1]. Le P. Lemonnyer[2], sans reconnaître le progrès de l'idée de l'apôtre, admet cependant que la nouvelle demeure du chrétien, comparée implicitement à un habit, est, en définitive, le corps céleste, qui attend dans les cieux le disciple du Christ pour remplacer le corps actuel, dépouillé au moment de la mort comme une demeure provisoire, une tente dressée qu'on replie. C'est le mélange des deux images du logement qu'on *revêt* et du vêtement qui rend la pensée obscure. Celle de la maison n'est employée qu'en opposition à l'idée de tente ou demeure provisoire, pour marquer la solidité et la permanence de ce que Dieu a préparé aux élus dans l'éternité. Celle du vêtement lui sert à caractériser la transformation du corps à la résurrection[3]. Or, de l'aveu de Lietzmann[4], elle ne signifie, par elle-même, que la réception d'une qualité nouvelle, et saint Paul, en effet, entend par là le vêtement de gloire que nous prendrons à la résurrection générale. Ce vêtement, ou

1. Il ne s'agit pas, en effet, dans ce passage, comme d'autres l'ont pensé, de l'état immédiat de l'homme après sa mort, comme si l'apôtre disait que, dès cette vie, l'esprit du Seigneur agissait sur notre corps et notre être tout entier pour nous préparer un corps spirituel, pneumatique, qui serait complet au moment de la dissolution de notre corps charnel, et que nous revêtirions comme un vêtement nouveau pour être réuni au Seigneur. Saint Paul affirme seulement qu'à la mort, notre esprit sera réuni au Seigneur, et il n'a jamais échangé l'idée d'une résurrection finale ou eschatologique contre celle d'une résurrection se produisant à la mort de chacun. Les deux idées de la présence immédiate auprès du Seigneur à l'heure de la mort et de la résurrection des morts à la fin des temps sont exposées simultanément plus tard, Phil., II, 23; III, 11. Voir Tobac, *op. cit.*, p. 182, note 1. Cf. Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 258, note 2; F. Prat, *op. cit.*, p. 202, note 3; A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul, Première partie*, p. 202-203; M. Magnien, *La résurrection des morts d'après la première Epître aux Thessaloniciens*, dans la *Revue biblique*, juillet 1907, p. 358-359; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi*, p. 192-195.

2. *Op. cit.*, p. 201-202.

3. Cf. Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 258, note 1.

4. *An die Korinther I*, p. 156.

le corps glorieux, ne nous est pas réellement préparé dès maintenant, si j'ose ainsi dire, dans le vestiaire céleste ; il nous sera donné par Dieu à la fin des temps, quand l'Esprit transformera notre corps mortel et charnel en un corps glorieux et immortel. En attendant, l'âme sera nue, c'est-à-dire dépouillée de son corps mortel avant d'être revêtue du vêtement glorieux qu'elle recevra à la résurrection [1]. Cette interprétation de ce passage obscur est confirmée par une explication claire, donnée par l'apôtre dans une Epître postérieure.

Il écrit aux Philippiens, III, 20-21, que nous avons droit de bourgeoisie au ciel, d'où nous attendons notre Sauveur Jésus-Christ, qui reformera le corps de notre humiliation conformément à son corps de gloire. Il compare le corps glorifié du Seigneur à notre corps actuel, et il déclare que, pour devenir glorieux, celui-ci doit être transformé à l'image du corps de gloire, que Jésus a revêtu par sa résurrection. Il faut donc reconnaître que, pour lui, ce « corps de gloire » du Sauveur n'est que son corps mortel glorifié [2]. Le Christ ressuscité est devenu immortel, la mort qu'il a endurée une fois pour toutes est une mort au péché, et la vie qu'il vit est une vie pour Dieu, Rom., VI, 9, 10. Il est entré par sa résurrection dans une condition de vie glorieuse, affranchie de toute solidarité avec le péché, où la mort n'a plus d'accès. Au ciel, assis à la droite de Dieu, il est Seigneur de gloire en plein

1. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi*, p. 98-116, 173, note 2 ; Th. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 135-138.

2. Lietzmann, *ibid.* Cf. E. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 17-18. Par suite, le P. Prat voit dans notre résurrection future une transfiguration et une transformation de notre corps mortel : « transfiguration, si l'on considère que la personnalité sera élevée et ennoblie sans être détruite ; transformation, eu égard à la nouvelle forme surnaturelle du corps ressuscité. » *La théologie de saint Paul*, p. 191.

exercice, le chef et la tête de l'Eglise, dont il vivifie les membres[1]. « C'est principalement sous cet aspect que saint Paul envisage le Christ, c'est dans cette troisième phase d'existence qu'il le considère ordinairement. Sans doute, il connaît le Christ préexistant et le Christ terrestre, mais il ne s'y arrête guère ; ses regards se portent immédiatement sur le Christ apparu au chemin de Damas, sur le Christ glorieux, sur le Christ Seigneur ; il le voit à la tête de la communauté qu'il s'est acquise, où il est vivant et agissant, qu'il conduit à la gloire du royaume[2]. » C'est ainsi que, parlant du Christ ressuscité, il a pu dire qu'il ne le connaissait pas selon la chair, II Cor., v, 16. Il n'a pas voulu dire par là que la chair de Jésus n'était pas ressuscitée, car le Christ ressuscité est toujours homme[3]. Il a opposé seulement le Christ terrestre au Christ glorieux.[4]

Il va jusqu'à dire que le Seigneur ressuscité est l'Esprit, II Cor., III, 17. Mais, nous l'avons déjà montré, il ne l'identifie pas avec l'Esprit de Dieu. Il veut dire seulement que le principe qui le vivifie et qui l'anime, le principe de sa vie transcendante est l'Esprit, et que lui-même, dans son état glorieux, est devenu pour toute la création le principe d'une nouvelle vie, qu'il réalise déjà dans les âmes, en attendant qu'il l'étende à toute la nature[5]. Il communique l'Esprit, spécialement au baptême, et cette participation de l'Esprit est une résurrection avec le Christ, Rom., VIII, 9-13. Cet

1. E. Tobac, *op. cit.*, p. 159.
2. *Ibid.*, p. 135.
3. *Ibid.*, p. 166-167. Voir, sur les diverses explications de ce passage difficile, l'article de M. V. Weber, dans la *Biblische Zeitschrift*, 1904, t. II, p. 178-188.
4. H. Lietzmann, *An die Korinther II*, p. 191.
5. P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 23-24. Cf. E. Tobac, *ibid.*, p. 168-169 ; H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 180.

Esprit inhabitant est tout à la fois le gage, le principe et le facteur de la résurrection des chrétiens[1]. C'est de la sorte qu'ils sont incorporés au Christ. « C'est dans l'union au Messie, mort avec sa communauté et pour elle et ressuscité avec elle à une vie nouvelle et glorieuse, c'est dans la communion de sa vie et de son Esprit, que nous sommes rendus participants de tous ces biens déposés en lui comme dans leur source. Si donc la foi en celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, Rom., IV, 24; X, 9, c'est-à-dire la foi en la mort et la résurrection de Jésus, aux grands événements salvifiques de son existence (la foi en Dieu est ici inséparable de la foi au Christ), procure la justice et nous vaut la justification, ce ne peut être que pour autant qu'elle nous unit au Christ, qu'elle nous incorpore à sa communauté, qu'elle nous fait membres de son corps mystique[2] ». Cette union avec le Christ est plus qu'une union morale de l'intelligence et de la volonté, c'est une union réelle et mystique; cette participation de l'Esprit du Christ est plus qu'une conformité de vie, de tendance et de direction, c'est la présence réelle et physique de cet Esprit dans l'homme justifié. La difficulté pour les intelligences modernes de se faire à cette conception n'est pas une raison suffisante pour la nier chez saint Paul[3].

Au terme de cette minutieuse étude, nous pouvons conclure que la pensée de l'apôtre sur la nature du corps glorieux de Jésus ressuscité, sans avoir la précision qu'exigeraient nos habitudes d'esprit (elle n'a pas, d'ailleurs, été énoncée *ex professo*, mais seulement à

1. E. Tobac, *op. cit.*, p. 249, 250, 259.
2. E. Tobac, *ibid.*, p. 241; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, etc., p. 340-341. Cf. Pfleiderer, *Die Entstehung des Christentums*, p. 152-153.
3. E. Tobac, *ibid.*, p. 242, note 1.

l'occasion, en passant, ou par assimilation avec celle de nos corps ressuscités), est cependant suffisamment claire. Ce corps n'est pas le simple cadavre réanimé du Sauveur; tout en demeurant identiquement le même corps, il a subi une transformation qui l'a rendu apte à la nouvelle situation du Sauveur glorifié au ciel et agissant spirituellement dans l'Eglise. Tout en admettant cette conclusion, M. F. Loofs[1] hésite entre la notion de la reprise du corps, déposé au tombeau, et celle de la création d'un corps nouveau par Dieu. L'unique raison de son hésitation est le texte de I Cor., v, 1, dans lequel la dissolution de notre demeure terrestre, de notre corps, est opposée à l'édification par Dieu d'une demeure éternelle, non faite de main d'homme. Mais cette opposition ne signifie pas, nous l'avons déjà dit, que Dieu nous a préparé, dès notre vie, un corps spirituel, qui serait parachevé au moment de la dissolution de notre corps charnel. Saint Paul affirme seulement ainsi la certitude que nous avons d'être admis, dès le moment de la mort, dans la société du Seigneur. Il ne dit pas que nous revêtirons alors le corps céleste, notre esprit seul sera à ce moment réuni au Seigneur, et nous ne revêtirons le corps pneumatique qu'au jour de la parousie[2]. La présence immédiate du chrétien auprès du Seigneur à l'heure de la mort ne dit rien de la nature du corps qui ressuscitera à la fin des temps. Rien donc ne s'oppose au maintien de la doctrine que nous avons exposée : le corps glorieux de Jésus ressuscité était son corps terrestre vivant, spiritualisé, transformé et vivifiant.

1. *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 12-13. Cf. K. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 18-23.
2. E. Tobac, *ibid.*, p. 182, note 1.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

En étudiant le seul témoignage de saint Paul sur la résurrection de Jésus, nous avons abouti déjà à un certain nombre de conclusions précises. Jésus, mort et enseveli, est sorti, le troisième jour, vivant du tombeau. C'est un des points qui faisaient partie du symbole que Paul, avec tous les autres apôtres, proposait à la foi des chrétiens. L'objet de la prédication des uns et de la croyance des autres était un fait historique attesté par le témoignage apostolique et confirmé par les prédictions de l'Ecriture. Ce n'était pas, comme l'a prétendu M. Loisy[1], la vie immortelle du Christ auprès de Dieu, sa présence au milieu des siens et l'assistance permanente de son Esprit, mais sa sortie du tombeau et son entrée dans la gloire. Jésus ressuscité et glorifié est apparu aux siens. Saint Paul mentionne six apparitions, dont la dernière est celle qu'il a vue lui-même sur le chemin de Damas. Ces visions n'ont pas provoqué la foi des chrétiens en la résurrection du Sauveur, elles ont suivi le fait et l'ont confirmé. Elles n'étaient pas de simples hallucinations qui auraient rendu les apôtres et les premiers chrétiens le jouet de leurs illusions. C'étaient de réelles apparitions du corps glorieux de Jésus. Ce corps, quoique identique au corps terrestre du Christ, n'était plus cependant dans son état matériel antécédent, il était devenu un corps spirituel, non pas un corps immatériel, « tout à fait non terrestre », comme dit Jean Weiss[2], mais le corps matériel, transformé

1. *Simples réflexions*, etc., p. 79-82.
2. *Die drei älteren Evangelien*, p. 45.

par la toute-puissance divine, adapté à la vie glorieuse et éternelle du ressuscité et à son action vivifiante dans l'Eglise. Cette doctrine est acquise en dehors des récits évangéliques et la résurrection de Notre-Seigneur resterait démontrée comme un fait indéniable, lors même que les Evangiles n'auraient aucune valeur historique.

Or, on oppose précisément aux Evangiles la doctrine même de saint Paul, « la première forme, la forme authentique, la plus ancienne, de la croyance en la résurrection »[1]. On leur oppose le silence de l'apôtre sur la découverte du tombeau vide; on leur oppose son témoignage sur la durée et le nombre des apparitions[2], on leur oppose son sentiment sur le corps glorifié de Jésus, inconciliable, prétend-on, avec celui des évangélistes, qui ont matérialisé ce corps spirituel, en ont fait un corps mangeant et buvant, portant les cicatrices de la passion et apparaissant sensiblement[3]. Entre les deux doctrines, il faut choisir, et le choix pour celle de l'apôtre s'impose. « Pour l'historien impartial, en effet, c'est la doctrine de Paul qui est la plus ancienne et la seule qui se rattache à un témoignage direct et authentique, et c'est après l'apôtre qu'on a donné à Jésus ressuscité un corps matériel et tangible[4]. » Nous n'admettons pas cet antagonisme qu'on exagère à plaisir. Aussi nous proposons-nous, dans la seconde partie de cette étude, d'examiner le témoignage des Evangiles et de montrer que, s'il est, en bien des points, différent de celui de saint Paul, il ne lui est pas opposé, qu'il se surajoute à lui en

1. Ed. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 264.
2. *Ibid.*, p. 254-255.
3. *Ibid.*, p. 263-265.
4. *Ibid.*, p. 265-266.

s'y insérant et qu'il le confirme en le complétant. De la sorte, les Evangiles apportent une attestation nouvelle, convergente, malgré des diversités, à l'affirmation de l'apôtre que Jésus est réellement ressuscité des morts.

SECONDE PARTIE

Les récits évangéliques de la résurrection.

Dans la première partie de cette étude, nous avons considéré à part le témoignage de saint Paul, « le plus ancien témoignage écrit du Nouveau Testament sur le sujet »[1], et nous avons montré, que, selon lui, le Christ est réellement ressuscité le troisième jour après sa mort, qu'il est apparu plusieurs fois à diverses personnes et que son corps, quoique spiritualisé et transformé, avait une réalité physique. De ce témoignage historique, qui n'était qu'un écho de la tradition apostolique antérieure, nous avons conclu que le fait de la résurrection était, en dehors même des Evangiles, attesté historiquement par un témoin bien renseigné et digne de foi. Les critiques rationalistes, qui ne peuvent nier la réalité de son témoignage, en éludent la force probante, par la seule raison que saint Paul n'a fait que reproduire la tradition primitive, qui n'a aucune valeur historique. La résurrection du Sauveur, étant un objet de foi, n'a pu être constatée comme un fait réel et historique et elle ne peut être démontrée historiquement[2]. Le témoignage de l'apôtre des gentils prouve seulement la foi de l'Eglise chrétienne en la résurrection de Jésus, à l'époque de sa

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 738.

2. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 169; *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office*, p. 79-81.

conversion ; il ne prouve pas la réalité du fait. Il représente, en effet, la foi chrétienne en la résurrection de Jésus à une de ses étapes, antérieure aux étapes suivantes que les récits évangéliques nous font connaître, et il suppose une phase précédente que les textes actuels laissent entrevoir.

« Si la pensée de Paul tourne en quelque sorte autour de la passion et de la résurrection pour en faire la base de la religion chrétienne, dit M. Loisy[1], c'est que ce point formait déjà le centre de la prédication chrétienne. » La résurrection a été, en effet, un des premiers objets de la prédication apostolique ; c'était une des principales preuves que les apôtres apportaient, devant les Juifs et les païens, de la messianité de Jésus[2]. M. Loisy déclare que cette prédication des apôtres, exposant leur croyance à la résurrection du Sauveur, dépassait les limites où s'était enfermée la prédication de Jésus[3]. Bien que la discussion des récits évangéliques de la résurrection n'ait pas encore « produit de résultats nettement décisifs[4] », la critique cependant entrevoit le travail de la pensée et de l'apologétique chrétiennes sur ce point, travail « aussi considérable en lui-même et dans ses conséquences

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 176.

2. E. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des apôtres*, Paris, 1908 (collection *Science et religion*, n. 497), p. 17-29.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 175-176.

4. Cette discussion a été faite par P. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, Berlin, 1898 ; par A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tubingue, 1905, p. 26-84 ; par K. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, Londres, 1907, p. 44-239. Chacun de ces critiques discute les récits pour reconstituer à sa façon la tradition primitive. Ils sont loin d'avoir abouti à des conclusions convergentes. M. Loisy s'est fortement inspiré des deux premiers. Il a rajeuni la question et son système dépasse de beaucoup en précision et en clarté ceux de ses prédécesseurs. C'est donc lui qu'il est nécessaire de discuter de préférence aux autres.

que difficile à suivre et à reconstituer par l'analyse[1] ». Les textes ne révèlent qu'à moitié le grand travail de la foi, sans indiquer les circonstances particulières dans lesquelles ce travail s'est développé. « Bien entendus, ils ne perdent rien de leur valeur pour l'histoire ; mais, interprétés sans critique, ils ne sont qu'un tissu d'énigmes et de contradictions[2] ». M. Loisy les a donc interprétés avec critique, et il a découvert les étapes successives par lesquelles a passé la foi en la résurrection de Jésus aux premiers temps de l'ère chrétienne et les facteurs qui ont concouru à la prouver et à la développer. Son interprétation, il faut le reconnaître, est plus nette et plus précise que celle de ses prédécesseurs. Il est donc nécessaire de l'exposer pour pouvoir la vérifier ou la critiquer, et en tirer le plan et la marche à suivre dans sa discussion et sa réfutation[3].

« On ne saurait dire s'il restait un seul apôtre à Jérusalem le soir de la passion. Quelques-uns peut-être n'avaient pas attendu la mort de leur Maître pour prendre le chemin de la Galilée. Les moins timides perdirent toute espérance quand ils virent que le Ciel n'avait pas secouru celui qu'ils avaient salué comme le Messie[4] ». « La mort inattendue, ignominieuse, terrifiante, du prédicateur, avait dérangé l'équilibre de la foi[5]. » Cette mort, en effet, fut la grande épreuve pour la foi des disciples. Mais « cette foi fut assez puissante pour grandir en une occurrence qui aurait pu la

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 83.

2. *Ibid.*, t. II, p. 782.

3. M. Lepin a fait déjà cet exposé, *Les théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 209-219.

4. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 222. Cf. *Quelques lettres*, p. 91-93.

5. *Ibid.*, p. 176.

détruire »[1]. Voici par quel ressort elle se raviva, dans des circonstances pourtant si défavorables. « L'action exercée par le Christ sur ses disciples avait été trop profonde pour qu'elle pût s'effacer de leur âme. Ils étaient bien revenus en Galilée, mais ils n'avaient pu se remettre aux conditions d'une vie ordinaire. Quelques-uns étaient restés avec Pierre, et l'on peut croire que les Onze avaient fini par se retrouver à Capharnaüm ou dans les environs. Dans une existence oisive où un peu de pêche suffisait à leur entretien, le passé les ressaisit, leurs souvenirs s'enflammèrent dans la solitude. Ils avaient été trop profondément remués par l'espérance pour que le coup de malheur qui les avait d'abord accablés ne fût pas suivi d'une réaction puissante vers le grandiose avenir qui les avait séduits. Aucun d'eux n'avait assisté à la mort de Jésus, aucun n'avait vu traîner son corps au charnier. Ils avaient su, ils ne pouvaient douter, mais l'impression de cette certitude n'était pas le découragement physique que leur eût fait éprouver la réalité. Qui sait si le secours du Père céleste, qui n'était pas arrivé à son Christ durant la vie, ne lui était pas venu dans la mort? Fallait-il renoncer au règne de Dieu? Et si le règne était proche, Jésus n'y avait-il pas toujours sa place nécessaire?[2] » Ce tableau psychologique de la reviviscence de la foi messianique en l'âme des apôtres

1. *Ibid.*, t. II, p. 658. Cf. GUIGNEBERT, *Modernisme et tradition catholique en France*, Paris, s. d. (1908), p. 97-98.

2. *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 223. Cf. *Quelques lettres*, p. 91-94. Ces explications ne sont pas exclusivement propres à M. Loisy. Il en a emprunté le principe au sentiment courant des rationalistes d'aujourd'hui. Voir, par exemple, O. PFLEIDERER, *Die Entstehung des Christentums*, p. 108-109; P. WERNLE, *Die Anfänge unserer Religion*, 2e édit., Tubingue et Leipzig, 1904, p. 81-82. Mais, redisons-le, il a cherché à donner au système une cohérence qu'on ne retrouve pas au même degré chez ses devanciers.

fait honneur à la forte imagination de M. Loisy. Les choses auraient pu se passer de cette sorte, si les textes ne disaient pas le contraire. Il est vrai qu'on prétend qu'ils le révèlent à demi ; il suffit de savoir lire entre leurs lignes.

Ainsi donc la foi des apôtres allait droit au Christ toujours vivant et l'embrassait comme tel[1]. « Ils savaient, avant la passion, et Jésus lui-même avait déclaré à ses juges qu'il était le Messie promis à Israël. C'est ainsi que leur foi suivit Jésus dans la mort et qu'elle le retrouva dans la gloire[2]. » Cette foi porte donc directement sur la vie du Christ, sur sa survie et sur son introduction dans la gloire. « Par rapport à cette foi, la représentation imaginative ou la conception théorique de la résurrection, et le caractère des apparitions sont chose secondaire[3]. » Il faut néanmoins étudier cette « chose secondaire » et expliquer comment de la foi en l'immortalité, en la survie du Sauveur, les apôtres ont passé à la croyance en la résurrection personnelle de Jésus. « On ne doit pas oublier que les apôtres avaient la même mentalité que leurs concitoyens de Capharnaüm ou de Bethsaïde, qui se demandaient si Jésus ne serait pas Elie ou quelque prophète ressuscité. L'idée d'une résurrection personnelle était assurément plus facile à accepter que ces chimères. Le Christ, lui-même, toutes les fois qu'il avait envisagé l'éventualité de sa mort, n'avait pu l'admettre hypothétiquement qu'en supposant en même temps, comme conséquence, sa résurrection pour le grand avènement. Des preuves extraordinaires, des constatations rigoureuses n'étaient donc pas

1. *L'Evangile et l'Eglise*, 2e édit., Bellevue, 1903, p. 120.
2. *Autour d'un petit livre*, p. 113. Cf. p. 120 et *Simples réflexions*, p. 81-82.
3. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 120.

indispensables pour persuader les apôtres. Le travail intérieur de leur âme enthousiaste pouvait leur suggérer la vision de ce qu'ils souhaitaient; des incidents fortuits, interprétés et transfigurés selon les préoccupations du moment, pouvaient avoir la même portée que des visions, avec un caractère objectif qui les rendait moins discutables, si l'on avait songé à discuter[1]. »

Tel est, d'après M. Loisy[2], le procédé général suivant lequel s'est formée la croyance des apôtres à la résurrection personnelle de Jésus. Voici les circonstances historiques, dans lesquelles il se serait réalisé : « La foi de l'Eglise ne repose pas sur une secousse violente, imprimée à l'imagination des disciples, sur une sorte de surprise qui les aurait presque dispensés d'exercer leur jugement : la secousse morale a été donnée par la passion; la croyance à la résurrection est née par une sorte de réaction aussi profonde, mais progressive, qui permit à la foi des apôtres en Jésus Messie de se ressaisir dans le milieu où elle était née[3]. » C'est donc en Galilée qu'elle naquit. « Pierre acquit le premier la conviction que son Maître était vivant. Il l'avait vu un jour, à l'aube, en pêchant sur le lac de Tibériade[4]. » M. Loisy reconnaît donc dans la plus ancienne tradition évangélique la

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 223-224.

2. D'autres critiques rationalistes, par l'emploi de la même méthode, ont expliqué différemment la genèse de cette foi dans l'esprit des apôtres. Nous aurons l'occasion de signaler les principales diversités d'interprétation. Disons seulement dès maintenant que cette diversité est, à elle seule, une preuve suffisante que l'explication de M. Loisy, loin d'être une conclusion démontrée, n'est qu'une reconstruction psychologique, plus ou moins ingénieuse, de l'histoire des apôtres après la passion.

3. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 748. Les apôtres n'auraient pas cru Jésus ressuscité, s'ils ne l'avaient cru d'abord appelé au rôle de Christ. *Ibid.*, t. I, p. 77.

4. *Ibid.*, t. I, p. 224.

mention de la première apparition de Jésus à Pierre. Par suite, il fonde la foi en la résurrection de Jésus, non pas comme le faisait Renan[1], sur « la passion d'une hallucinée » (Marie-Madeleine), mais sur une vision de saint Pierre. « Ce fut lui, sans doute, qui rassembla les Onze et ranima de son ardeur leur foi chancelante. L'impulsion étant donnée, cette foi grandit par le besoin même qu'elle avait de se fortifier. Le Christ apparut aux Onze. » Il leur dit de reprendre et de continuer sa prédication, celle du royaume à venir tout prochainement, celle que le Christ, agent de ce royaume, était revenu de la mort et vivait toujours. Leur foi ramena les apôtres à Jérusalem pour y exercer leur apostolat. Jérusalem était l'endroit où il convenait de porter le message du salut. « Peut-être y revinrent-ils à l'occasion d'une fête; il est possible que cette fête ait été la première Pentecôte après la Pâque de la passion. Ils n'avaient sans doute aucun plan de propagande, mais leur âme débordait de foi... Des réunions se constituèrent où s'affirma la foi à Jésus-Christ ressuscité, entré dans la gloire de Dieu par la résurrection[2]. »

1. *Vie de Jésus*, 13e édit., Paris, 1867, p. 450 ; *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 6-13.

2. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 224. « Les visions n'arrivèrent pas sitôt et ne se multiplièrent pas avec la rapidité que leur prête, dans les Evangiles, un simple arrangement de perspective. » Il y eut des doutes qui s'élevèrent en même temps que la foi et ne furent éliminés que progressivement par les progrès de celle-ci. « Combien de temps dura ce travail de la conscience chrétienne ? Ce qu'il en fallut au groupe des amis de Jésus pour se reprendre, se reconstituer, se ranimer en lui. Il fallut plus d'un jour et d'une semaine pour que cette œuvre fût accomplie. L'intervalle de quarante ou cinquante jours, marqué dans le livre des Actes, pourrait être suffisant, mais cette indication est subordonnée à une conception systématique des origines chrétiennes, et le caractère artificiel et symbolique des chiffres n'est pas douteux. » *Ibid.*, t. II, p. 747-748.

La foi en la résurrection était née ainsi spontanément. Il fallait la faire accepter, montrer comment elle rentrait dans l'économie des desseins providentiels sur le Messie, et la présenter comme une volonté indiscutable de Dieu sur son Christ. Les apôtres avaient besoin de trouver des arguments à l'appui de leur foi. Ils en trouvèrent. Ils recoururent à deux : l'un tiré des Ecritures et l'autre fondé sur les apparitions. « On prêcha la résurrection ; on allégua les apparitions du Sauveur ressuscité ; mais, autant qu'il est permis d'en juger, ceux-là mêmes qui en avaient été favorisés n'insistaient pas sur leurs expériences indépendamment de la nécessité providentielle qui résultait du témoignage scripturaire. Il est de toute invraisemblance que les textes de l'Ancien Testament aient suggéré aux disciples de Jésus la résurrection de leur Maître ; mais ce qui paraît certain, c'est que cette idée, aussitôt que née, chercha son appui, sa défense, sa preuve dans les Ecritures, et qu'elle les y trouva[1]. » Deux facteurs ont donc concouru à produire, à fortifier et à prouver cette foi : les apparitions de Jésus et l'argument tiré des prophéties. « Ces deux facteurs ont puisé originairement toute leur force dans la persuasion où étaient les disciples que Jésus lui-même était le Messie ; ils ont contribué ensuite à affermir cette persuasion[2]. » Telle paraît avoir été la première des différentes étapes qu'a traversées la foi à la résurrection avant de s'implanter définitivement dans l'âme des disciples. Saint Paul, qui rapporte le double argument des Ecritures et des apparitions, semble en être encore à cette première étape. On peut même dire qu'il entend prouver le fait de la résurrection par les

1. *Ibid.*, p. 176.
2. *Ibid.*, t. II, p. 782.

Ecritures avant de le prouver par les apparitions[1].

L'élaboration de la tradition, durant cette première étape de la foi, n'a guère été féconde, et de l'Ecriture on n'a tiré que la circonstance de la résurrection au troisième jour[2]. On s'enhardit plus tard à formuler des récits de la résurrection tout aussi précis, mais bien moins concordants, que ceux de la passion. Ils ont été inventés pour le besoin de l'apologétique. La prédication de la résurrection de Jésus sortit du milieu restreint de la jeune communauté de Jérusalem. Les chefs du judaïsme qui avaient fait mourir Jésus en le dénonçant à Pilate apprirent que ses disciples déclaraient vivant et immortel le crucifié du Golgotha. Nul ne contestait que Jésus fût mort sur la croix. Nul ne pouvait démontrer qu'il ne fût pas ressuscité. Cependant l'affirmation des apôtres devait être contestée et le fait de la résurrection discuté. Il fallut en fournir des preuves de fait. On en trouva deux : l'une négative, consistant dans le récit de la découverte du tombeau vide deux jours après la passion, l'autre positive et directe, résultant des apparitions du ressuscité. Le rédacteur du second Evangile semble avoir été l'auteur de la première et s'être borné à elle, si l'on écarte de son œuvre la finale non canonique. Toute la fin de son récit, à partir de la mention des femmes qui assistaient de loin au supplice de Jésus, xv, 40, 41, doit être de sa main. Les récits sont coordonnés à la découverte du tombeau vide et ils sont en dehors de

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 740. M. J. Weiss ne reconnaît, à cette première étape de la foi en la résurrection, que l'argument des apparitions ou visions, qui ont donné aux apôtres la certitude que Jésus n'est pas resté dans la mort, mais qu'il a été élevé par Dieu dans la gloire. *Die drei älteren Evangelien*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 45.

2. *Ibid.*, t. II, p. 177-178. Voir plus haut, p. 74-82.

la tradition commune des souvenirs apostoliques[1]. C'est lui qui les a conçus comme preuve péremptoire de la résurrection, et il l'a fait d'après les vraisemblances pour des esprits peu exigeants à cet égard.

« Mais on ne pouvait s'en tenir à cet argument négatif, et l'on devait nécessairement en venir au développement de l'argument positif, à la mise en œuvre du témoignage apostolique concernant les apparitions du ressuscité. Cette preuve directe avait été, dès l'abord, ébauchée dans la prédication chrétienne, et peut-être même est-elle, sous cette forme primitive, antérieure à l'argument négatif dans la tradition écrite de l'Evangile, car le récit de la pêche miraculeuse paraît avoir été conçu comme une première apparition du Christ ressuscité, indépendamment de la découverte du tombeau vide. La combinaison de la preuve négative et de la preuve positive se fait dans les Evangiles postérieurs à Marc, et de telle sorte que la preuve positive devient aussi matérielle, à sa façon, que la négative. » Cette tendance à matérialiser la résurrection de Jésus est bien plus accentuée dans le troisième Evangile que dans le premier. Ces récits n'ont pu être composés que quand les témoins oculaires de l'Evangile avaient à peu près tous disparu et quand l'on pouvait prendre toutes les libertés avec les sou-

1. *Ibid.*, t. I, p. 104-105, 115. « La tradition apostolique sur les apparitions de Jésus ressuscité ne faisait point suite à l'histoire du tombeau vide, celle-ci lui est plutôt parallèle et c'est pourquoi elle en tient la place dans le second Evangile », p. 105. Pour M. J. Weiss, *op. cit.*, p. 45-46, Marc n'a pas fabriqué le récit de la découverte du tombeau vide ; il l'a trouvé dans la tradition, mais il savait qu'il ne provenait pas des cercles apostoliques. Les femmes n'ayant pas dit à Pierre et aux autres le message dont elles étaient chargées, cette tradition n'appartenait pas aux souvenirs de Pierre ; elle était d'origine inférieure ; c'était une tradition populaire.

venirs traditionnels, sans courir le risque de provoquer aucune réclamation [1].

Telles auraient donc été, selon M. Loisy, et la genèse de la foi en la résurrection du Sauveur et l'élaboration des récits évangéliques qui sont censés reproduire les preuves du fait, de plus en plus matérialisées. Ces conclusions sont présentées comme résultant de la critique bien conduite des récits évangéliques. Remarquons-le, c'est surtout par la critique littéraire des récits évangéliques que M. Loisy combat la vérité et la réalité de la résurrection corporelle de Jésus. C'est donc sur ce terrain qu'il faut se placer pour la discussion. Notre devoir est de rechercher si cette critique littéraire est fondée et le plan de notre étude est tout tracé. Nous avons à examiner : 1° les récits de la découverte du tombeau vide; 2° ceux des apparitions de Jésus ressuscité; 3° spécialement les données de ces derniers récits concernant la réalité et l'état du corps de Jésus ressuscité. Cet examen nous fournira l'occasion de discuter les principales vues de M. Loisy et des autres critiques et de prouver la valeur historique des récits évangéliques de la résurrection et par suite le caractère historique de ce fait miraculeux. Notre étude se déroulera donc en trois chapitres.

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 178-179. Par l'emploi des mêmes procédés critiques, M. B. W. Bacon, professeur à l'université de Yale (Etats-Unis), *The beginnings of Gospel Story*, Yale, 1909, a abouti à des résultats analogues. Selon lui, les récits de la résurrection de Jésus dans le second Evangile, avant d'arriver à leur état actuel, ont passé par ces trois étapes : 1° dans le Proto-Marc, on racontait que le Christ était apparu spirituellement à Simon Pierre, I Cor., XV, 5 ; Luc., XXIV, 34; Joa., XXI ; 2° le rédacteur du Marc actuel a substitué à ce récit l'histoire du tombeau trouvé vide ; 3° plus tard, vers 140, on ajouta à Marc un résumé des récits qui se lisaient dans les trois autres Evangiles.

CHAPITRE PREMIER

La découverte du tombeau vide.

Relativement au récit évangélique de la découverte du tombeau vide au matin de Pâques, les critiques rationalistes ont pris deux positions différentes. Les uns, au nombre desquels s'est rangé M. Loisy ont nié la réalité du fait et n'ont vu en lui qu'une légende inventée après coup pour prouver le fait, simple objet de croyance. Les autres, ne pouvant dénier au récit évangélique toute vérité historique, ont admis le fait matériel de la découverte du tombeau vide, mais ils ont expliqué la disparition du cadavre de Jésus par une autre cause que sa réanimation ; ils ont pensé généralement que le corps avait été enlevé du sépulcre où il avait été déposé et où les saintes femmes et les apôtres ne l'ont plus retrouvé. C'est de cette disparition inexpliquée que serait née la foi en la résurrection du Sauveur. Nous avons à faire face à cette double catégorie d'adversaires et à prouver contre eux l'ouverture du tombeau par la résurrection de Notre-Seigneur.

Article 1. — Le récit de la découverte du tombeau n'est pas une légende.

On se rappelle qu'aux yeux de M. Loisy, le récit de la sépulture de Jésus est coordonné à celui de la découverte du tombeau vide. C'est pourquoi il les regarde

tous deux comme appartenant au même cycle légendaire ; il ne lui semble pas qu'on puisse les séparer ni tenir l'un comme mieux garanti que l'autre[1], et il pense que, loin d'avoir reçu une sépulture honorable dans le tombeau de Joseph d'Arimathie, le corps de Jésus a eu le sort réservé aux cadavres de tous les suppliciés et a été jeté par les soldats en quelque fosse commune, où personne n'a jamais pu le retrouver. Il nous faut donc, avant de traiter de la découverte du tombeau vide, démontrer la vérité historique de la sépulture honorable de Jésus dans le tombeau de Joseph d'Arimathie. Cet article comprendra par suite, deux paragraphes distincts.

§ I. — VÉRITÉ HISTORIQUE DE LA SÉPULTURE DE JÉSUS DANS LE TOMBEAU DE JOSEPH D'ARIMATHIE

Nous l'avons déjà dit [2], l'ensevelissement de Jésus par Joseph d'Arimathie n'offre, selon M. Loisy, aucune garantie d'historicité. Il « n'a d'intérêt qu'eu égard à la résurrection : pour que l'on pût constater que Jésus était sorti du tombeau, il fallait d'abord qu'il y eût été mis ; or, il ne pouvait y avoir été mis par ses disciples, le cadavre n'étant pas à leur disposition ; l'intervention d'un personnage considérable était donc nécessaire ; celui que Marc désigne est inconnu par ailleurs à la tradition apostolique[3] ». Suivant les évangélistes, « un homme respecté, membre du sanhédrin, préoccupé d'assurer une sépulture convenable au prédicateur galiléen, aurait fait auprès de Pilate la dé-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 104 ; t. II, p. 696 ; *Quelques lettres*, etc., p. 158.

2. Voir plus haut, p. 34.

3. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 104.

marche nécessaire. Aucun des Douze n'est associé de manière ou d'autre à cette œuvre de charité. Joseph d'Arimathie lui-même n'apparaît qu'en cet endroit de l'histoire évangélique; il ne tient aucune place dans les souvenirs authentiques, relatifs à l'organisation de l'Eglise primitive. On ne sait de lui qu'une chose : c'est le haut personnage et l'homme de bien qui pourvut à l'ensevelissement du Sauveur[1]. » Le rédacteur du second Evangile, qui l'introduit, savait bien « que ce qu'il raconte n'était pas dans la tradition commune des souvenirs apostoliques[2] ». Il se borne à dire qu'il était « conseiller », ou membre du sanhédrin, et qu'il attendait le royaume de Dieu, xv, 43. Luc, xxiii, 50, 51, ajoute que c'était un homme juste et vertueux, qui ne s'était pas associé aux mesures que les autres sanhédrites avaient prises contre Jésus. Le rédacteur du premier Evangile a transformé le conseiller en « homme riche », Matth., xxvii, 57. « Il a pu s'aider, pour cette substitution, prétend M. Loisy[3], d'un passage d'Isaïe, liii, 9, où il est dit que le Serviteur de Jahvé sera enterré « avec le riche », et c'est probablement encore d'après ce texte qu'il fait donner par Joseph son propre tombeau, circonstance omise dans les Evangiles canoniques, et soigneusement relevée dans l'Evangile de Pierre, *x*. 24. » Joseph, à qui sa qualité de membre du conseil donnait accès près du procurateur, eut le courage d'aller trouver Pilate pour lui demander le corps d'un supplicié, dont il n'était ni le parent ni le disciple avoué. Pilate, étonné que Jésus soit déjà mort, fait appeler le centurion et s'informe

1. *Ibid.*, t. II, p. 701. Renchérissant sur M. Loisy, Paul le Breton fait de Joseph d'Arimathie un personnage « créé de toutes pièces ». *La résurrection du Christ*, p. 54.
2. *Ibid.*, t. I, p. 105.
3. *Ibid.*, t. II, p. 703.

depuis combien de temps la chose est arrivée ; s'étant assuré de la mort, il fait remettre le corps à Joseph. Ces détails, rapportés par Marc seul, attestent chez lui, au jugement de M. Loisy [1], « la préoccupation de montrer que la mort du Christ, qui avait été un fait public, avait été de plus dûment constatée par Pilate lui-même, sur le rapport du centurion qui en avait été le témoin officiel. » Ils ont donc une portée apologétique et ne peuvent être historiques. Joseph achète un linceul de toile neuve ou propre, c'est-à-dire pure, et il dépose le corps dans un sépulcre où personne n'avait encore été mis. « De telles données procèdent d'un sentiment moral plutôt que la tradition historique [2]. » M. Loisy fait remarquer que les indications de Marc, qui est l'inventeur du récit de l'ensevelissement de Jésus, « sont extrêmement vagues : il faut un sépulcre pour que Jésus en sorte ressuscité ; mais où était ce sépulcre, et comment il se fait que Joseph en dispose, l'évangéliste n'en sait rien, ou ne songe pas à le dire, et il pense à signaler un détail sans portée, à savoir que le sépulcre était taillé dans la pierre, indication qui n'a guère de raison d'être à moins qu'elle ne corresponde, dans la pensée du narrateur, à quelque prophétie [3]. La circonstance de la pierre roulée ne vient que pour faire ressortir le miracle de la résurrection, et c'est pour le même motif que Matthieu dit que la pierre était grande [4].

Il est bon de noter que M. Loisy est seul de ce sentiment. Strauss, après avoir dit que l'ensevelissement

1. *Ibid.*, t. II, p. 704.

2. *Ibid.*, t. II, p. 705.

3. Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 380, indique Isaïe, XXII, 19 (d'après les Septante), et XXXIII, 16.

4. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 705-706.

de Jésus ne soulève pas d'objection historique [1], émet des doutes sur le fait qu'il ait eu lieu dans le tombeau de Joseph d'Arimathie et suppose comme une simple possibilité que le corps de Jésus ait été jeté en quelque lieu impur avec ceux des autres suppliciés [2]. Les critiques les plus radicaux, qui nient la vérité de la découverte du tombeau vide, ne rejettent pas le récit de la sépulture de Jésus encore que de menus détails créent difficulté aux yeux de quelques-uns [3]. Le procédé employé par le critique français pour rejeter les narrations évangéliques de l'ensevelissement du Sauveur est double : il consiste, d'une part, à argumenter de leurs légères divergences contre leur historicité, et, d'autre part, à prétendre qu'elles-mêmes ont été imaginées exclusivement en vue de prouver la découverte du tombeau vide et par suite la résurrection du Sauveur. Ce procédé est injustifié, puisque les variantes ne sont pas assez notables pour diminuer la confiance que mérite le fond du récit, et puisque la prétention de vues apologétiques de la part des évangélistes est purement tendancieuse. Rien ne prouve que le rédacteur du second Evangile ait imaginé le rôle de Joseph d'Arimathie. S'il l'eût fait, il eût choisi un personnage connu de la tradition apostolique, et il eût donné des explications plus précises relativement au droit de propriété du tombeau dont il dispose. S'il dit que ce tombeau était taillé dans la pierre, c'est que ce détail était exact. Supposer qu'il veut ainsi établir une correspondance avec une prophétie, qu'on ne peut indiquer, est purement gratuit.

1. *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 379.
2. *Ibid.*, p. 413.
3. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, 1893, p. 308 sq ; Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 169-182.

On avoue que la prophétie d'Isaïe, LIII, 9, n'a pas pu suggérer le fond même du récit. Elle aurait seulement fourni à saint Matthieu l'occasion de remplacer la qualité de sanhédrite par celle d'homme riche, comme si toutes deux ne pouvaient pas se vérifier dans la même personne, et celle d'affirmer que cet homme riche avait fait tailler dans le roc le sépulcre, où il déposait Jésus. Mais la disposition que, selon Marc, il fait de ce tombeau, taillé dans le roc, laisse entendre qu'il en était le propriétaire, car aucune circonstance du récit n'indique qu'il s'agit d'un tombeau d'emprunt, et M. Loisy reconnaît que, dans la pensée des évangélistes, la sépulture de Jésus n'avait rien de provisoire et qu'elle était définitive. La pierre roulée était grande, parce que le sépulcre était « une espèce de chambre souterraine, creusée dans le roc, avec une ouverture à fleur de sol, que l'on fermait au moyen d'une large pierre [1], » et non pas pour faire ressortir le miracle de la résurrection. Ce miracle était assez grand, sans la circonstance imaginée de la pierre renversée. Le détail est noté, parce qu'il était vrai et réel. Bref, le récit de l'ensevelissement de Jésus par Joseph d'Arimathie présente les garanties ordinaires d'historicité des faits relatés par les trois Synoptiques sans notable variété de détail ; il unit la probabilité intrinsèque à la certitude traditionnelle, et les raisons d'en douter qu'a imaginées M. Loisy me paraissent tout à fait insuffisantes et irrecevables. Peu de faits évangéliques, même les mieux attestés, résisteraient à un pareil traitement.

Parce que les récits évangéliques de la sépulture du Sauveur lui paraissaient dépourvus de garantie de

1. *Ibid.*, t. II, p. 706.

vérité, M. Loisy se croyait autorisé à « supposer que les soldats détachèrent le corps de la croix avant le soir et le mirent dans quelque fosse commune, où l'on jetait pêle-mêle les restes des suppliciés [1] ». Il estime donc que les choses se sont passées conformément à la coutume juive, et non à la coutume romaine. Chez les Romains, le supplice de la croix était habituellement réservé aux esclaves, et le cadavre du condamné devait demeurer sans sépulture et rester attaché au gibet pour devenir la pâture des oiseaux de proie, à moins que la sentence n'eût expressément permis l'inhumation [2]. Puisque le corps de Jésus ne demeura pas exposé au gibet, M. Loisy en conclut qu'il subit la condition faite aux cadavres des suppliciés par le droit juif. Or, d'après ce droit, selon Renan [3], copié par M. Loisy [4], le cadavre de Jésus, enlevé le soir, « eût été déposé dans le lieu infâme destiné à la sépulture des suppliciés ». Cette procédure était réglée en partie par le Deutéronome, et en partie par la Mischna. Le Deutéronome, XXI, 23, fixait seulement que le cadavre du pendu ne resterait pas sur le gibet, mais serait enterré le jour même du supplice [5]. Les seules applications historiques de cette disposition deutéronomique, en dehors de la mort

1. *Ibid.*, t. I, p. 223.

2. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. *Crux*, t. I, 2e partie, p. 1573-1574.

3. *Vie de Jésus*, 13e édit., Paris, 1867, p. 445.

4. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 701.

5. Cf. Josèphe, *De bello judaico*, IV, V, 2. Que dire de l'ignorance et de l'audace de ceux qui osent écrire : « Selon les prescriptions formelles du Deutéronome, les corps des suppliciés ne pouvaient rester exposés pendant le sabbat : on devait les enterrer au plus tard à la fin du vendredi soir » ? Paul Le Breton, *La résurrection du Christ*, p. 50. Pierre Calluaud, *Le problème de la résurrection du Christ*, p. 68, trouve cet exposé « d'une clarté limpide ». A-t-il contrôlé les affirmations qu'il approuve ? A-t-il recouru au passage du Deutéronome ?

de Jésus, sont racontées dans le livre de Josué, VIII, 29 ; X, 26-27, au sujet des rois chananéens, pendus et jetés ignominieusement en terre. La Mischna [1] ajouta plus tard cette autre disposition : « Le supplicié n'est pas enterré dans le caveau de sa famille ; le tribunal avait deux cimetières publics, un pour les suppliciés condamnés à avoir le coup coupé ou à être étranglés et l'autre pour ceux qui étaient condamnés à être lapidés ou brûlés ». Mais il n'est pas démontré que cette dernière coutume était déjà en vigueur à l'époque de Notre-Seigneur [2]. D'ailleurs, elle suppose un jugement régulièrement rendu par les tribunaux juifs. Or le jugement de Jésus fut porté par Pilate sur la requête des sanhédrites, Act., II, 23 ; III, 13, 14 ; IV, 10, 27 ; V, 28, 30 ; I Tim., VI, 13. Pilate qui avait condamné Jésus, avait des droits légaux pour fixer sa sépulture. « La loi romaine, à cette époque, dit Renan[3], ordonnait d'ailleurs de délivrer le cadavre du supplicié à qui le réclamait. » Le procurateur usa de son droit en remettant à Joseph d'Arimathie, qui l'avait réclamé, le corps de Jésus, Matth., XXVIII, 57-58 ; Marc., XV, 42-45 ; Luc., XXIII, 50-52 ; Joa., XIX, 38. Renan admettait la réalité de ces faits, ainsi qu'Albert Réville[4]. Pour M. Loisy[5], « il est bien probable que, même dans les supplices ordonnés par l'autorité romaine, on se conformait

1. Traité *Sanhédrin*, VI, 9, trad. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, Paris, 1888, t. X, p. 282-283.

2. Un indice que cette décision n'était pas encore en vigueur, c'est que saint Etienne, lapidé par les Juifs comme blasphémateur, fut enseveli avec soin par des hommes pieux, qui le pleurèrent, Act., VIII, 2.

3. *Op. cit.*, p. 446. Cf. PHILON, *In Flaccum*, II ; QUINTILIEN, *Declar.*, VI, 9 ; ULPIEN, *Digeste*, XLVIII, 24, 1 ; Pauly, *Encyclopaedie der classisischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart, 1900, t. IV, art. *Crux*.

4. *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. II, p. 430-431.

5. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 701.

à la coutume juive, et l'on se débarrassait de ces restes avant la nuit ». C'est une pure conjecture, imaginée pour les besoins de sa thèse et sans fondement connu dans l'histoire. M. Le Roy[1] a émis l'hypothèse suivante : « Mécontents de la permission octroyée par Pilate à Joseph d'Arimathie, les Juifs auraient fait enlever le corps afin qu'il subisse le sort que la loi et l'usage réservaient aux cadavres des suppliciés. » Comme l'auteur de cette conjecture n'insiste pas sur « une théorie dont la base de faits est peut-être chancelante et caduque », nous ne la discuterons pas et nous l'abandonnerons à son sort naturel : caduque, elle tombera vite, si elle n'est déjà tombée.

Toutes ces conjectures sont inutiles, puisque le récit des évangélistes présente toutes les garanties de vérité historique[2]. Jésus, jugé par Pilate, a donc été enseveli, non pas suivant les coutumes juives, mais conformément à une disposition de la loi romaine, qui rendait le cadavre des suppliciés aux personnes, parentes ou amies, qui le réclamaient. Joseph d'Arimathie, disciple plus ou moins avoué de Jésus et membre du sanhédrin juif, a réclamé au juge romain, qui le lui a fait remettre, le corps du crucifié, afin de lui assurer une sépulture convenable. Sans cette démarche, le cadavre du Sauveur serait peut-être demeuré sur la croix comme ceux des deux larrons, dont le sort n'a pas intéressé les évangélistes. D'ailleurs, d'autres témoignages de la tradition chrétienne confirment celui des Evangiles et écartent l'hypothèse de l'ensevelissement du corps de Jésus au charnier des suppliciés. Nous avons déjà fait valoir le témoi-

1. *Dogme et critique*, p. 189-192.

2. Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hernn Jesu Christi*, p. 168-177 (qui réfute Brandt) ; J. Orr, *The resurrection of Jesus*, p. 92-99 (qui répond à Lake).

gnage de saint Paul[1]; nous pouvons y joindre celui du livre des Actes, qui nous renseigne sur la sépulture de Jésus *dans un tombeau*.

Le jour même de la Pentecôte, saint Pierre affirme la résurrection de Jésus crucifié et la prouve par des prophéties, Act., II, 24-32. S'il ne mentionne pas explicitement la sépulture du Sauveur, il la signale, au moins, par contraste avec la sépulture et le tombeau de David, tombeau qui existait encore à Jérusalem. La prophétie du Psaume XV, 8-11, ne s'étant pas réalisée pour le psalmiste lui-même, visait un de ses descendants qui a été délivré des liens de la mort, qui n'est pas resté au séjour des morts et dont la chair n'a pas connu la corruption du tombeau. Le sépulcre (μνῆμα) de David contient encore les restes de ce roi; le Christ ressuscité n'est plus dans la tombe, où son corps avait été déposé. Le P. Rose[2] a tiré de ce discours « un argument de premier ordre en faveur du tombeau trouvé vide ». M. Loisy[3], au contraire, en a conclu que saint Pierre s'est abstenu de mentionner la découverte du tombeau vide, et qu'il paraît ignorer ce récit de saint Marc, tout comme saint Paul l'ignorait. « Il n'oppose nullement, dit-il, le tombeau

1. Ire partie, c. I, a. 1, § 2, p. 35-38.

2. *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905, p. 22.

3. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, janvier et février 1906, p. 70. Il a insisté davantage dans sa lettre à dom Chamard. *Quelques lettres*, etc., p. 191-192. Il conclut que, si saint Pierre ne dit rien de la sépulture de Jésus, par Joseph d'Arimathie, « c'est que le fond du discours, quel que soit son degré d'authenticité, a été conçu en un temps et dans un milieu où le récit de Marc sur la sépulture et la découverte du tombeau vide n'était pas en circulation. » La conclusion dépasse les prémisses. En outre, quand Luc, qui a eu « sa part » dans la rédaction du discours, écrivait, le récit de Marc était en circulation, puisqu'il l'a utilisé dans son Evangile. Pourquoi n'en a-t-il pas profité pour parler plus clairement de la sépulture, sinon parce que cela n'allait pas directement au but de celui qu'il faisait parler. L'observation est donc sans fondement.

vide du Christ au tombeau, censé occupé encore, du roi David, mais la non-résurrection de David, attestée par son tombeau, à la résurrection de Jésus, attestée par ceux qui l'ont vu après sa mort. » M. Le Roy[1] a ajouté : « Et il est d'autant plus remarquable qu'il s'abstienne ainsi de mentionner, en termes explicites, la découverte du tombeau vide que le fil du discours eût amené tout naturellement le rappel exprès de ce fait. » Le P. Rose a peut-être forcé la note, en disant que saint Pierre opposait au tombeau de David le sépulcre qui ne contenait plus le corps de Jésus, et qu'il mettait ses auditeurs juifs au défi de pouvoir indiquer et trouver le corps dans le sépulcre, où il avait été déposé. Saint Pierre ne fait réellement pas ce défi, quoiqu'il emploie l'expression (μνῆμα) désignant le tombeau de Jésus, Luc., XXIII, 53 ; XXIV, 1. Mais s'il oppose la non-résurrection de David à la résurrection de Jésus, celle-ci n'est pas seulement attestée par les témoins, elle l'est encore par la réalisation de la prophétie, puisque le Christ ressuscité n'a pas été abandonné dans le séjour des morts et que sa chair n'a pas vu la corruption. Il s'agit directement de la corruption du tombeau et indirectement du tombeau dans lequel la chair du Christ n'a pas connu la corruption. On ne peut donc, dès lors, affirmer que saint Pierre ignorait la découverte du tombeau vide. Il n'en parle pas explicitement. Mais devait-il le faire nécessairement ? Le fil du discours ne l'y amenait pas. Son but, direct, n'est pas de prouver la résurrection, mais bien la messianité de Jésus, et la résurrection n'est qu'un argument apporté en

1. *Dogme et critique*, p. 182. A son tour, M. Loisy écrit : « David dans son sépulcre réclamait, par contraste, la mention du tombeau où le Christ n'était pas demeuré. » *Quelques lettres*, etc., p. 227.

preuve de cette messianité. Saint Pierre n'était pas nécessairement amené à signaler toutes les preuves de la résurrection ; il n'a apporté que celles qui allaient à son but principal [1].

Mais, quoi qu'en ait dit M. le Roy [2], ce premier discours de saint Pierre n'est pas le seul endroit des Actes où il soit question de tombeau. Dans un autre passage, il est explicitement parlé du tombeau de Jésus. C'est dans le discours prononcé par saint Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie. L'apôtre prêche Jésus-Messie à ses coreligionnaires. Il expose brièvement sa mission et son ministère ; puis, arrivant aux événements des derniers jours de sa vie mortelle, il parle de sa mort et de sa résurrection. Les habitants de Jérusalem et leurs chefs, ignorant les prophéties qui le concernaient, les ont réalisées sans le savoir. Ils ont demandé à Pilate de le faire mourir. « Après qu'ils eurent accompli tout ce qui est écrit de lui, ils le descendirent de la croix et le déposèrent dans un sépulcre, ἔθηκαν εἰς μνημεῖον. Mais Dieu l'a ressuscité des morts », Act., XIII, 27-30. Ici encore, les trois faits : mort sur la croix, mise au tombeau et résurrection, se suivent. La seule particularité de ce discours est que

1. Nous nous abstenons de traiter la question de savoir si le discours a été prononcé le jour de la Pentecôte, tel qu'il est rapporté dans les Actes. Les critiques reconnaissent unanimement que le fond en est ancien, *urapostolisch*. Quelques-uns prétendent que l'appel aux Ecritures, citées d'après la version des Septante, est plus récent et présuppose une préoccupation théologique. Mais saint Paul avait cette préoccupation, I Cor., XV, 3, 4 ; Rom., I, 2, 3. Elle était donc ancienne dans l'Eglise primitive. D'ailleurs, s'il était démontré que la forme des discours des Actes est de saint Luc, qu'ils portent sa marque « et qu'ils ont été rédigés par lui, soit d'après une tradition orale, soit d'après des documents écrits, quelquefois peut-être sans tradition ni document, » A. Loisy, *Quelques lettres*, etc., p. 190-191, nous serions en droit d'en appeler au moins au témoignage de saint Luc lui-même en faveur de la sépulture de Jésus.

2. *Dogme et critique*, p. 182.

ce sont les ennemis de Jésus, ceux qui l'ont fait mourir, qui le descendent du bois et le déposent dans un sépulcre. B. Weiss[1] pense que ce passage est rédigé d'après l'Evangile, parce que, en particulier, ἔθηκαν se retrouve, Luc., XXIII, 53, et μνημεῖον, Luc., XXIII, 55; XXIV, 2, 9, 12, 22, 24. Or, ces deux actes : la descente de la croix et la mise au tombeau, peuvent être attribués aux habitants de Jérusalem, bien qu'en fait ils aient été accomplis par des amis de Jésus[2]. Cette interprétation suppose que le discours de saint Paul a été rédigé par l'auteur des Actes, et la plupart des critiques pensent, en effet, que le fond primitif a été remanié pour être mis d'accord avec le premier discours de saint Pierre au jour de la Pentecôte[3]. Si l'opinion est fondée (et la discuter nous entraînerait trop loin de notre sujet), il en résulterait que le témoignage en faveur de la sépulture de Jésus dans un tombeau, et non dans une fosse commune quelconque, serait de saint Luc, l'auteur des Actes. Quoique tardif, il viendrait s'ajouter à celui de saint Paul et prouverait, à tout le moins, que c'est une erreur matérielle de dire

1. *Die Apostelgeschichte*, dans *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et de Harnack, Leipzig, 1895, t. IX, fasc. 3 et 4, p. 173. Ces mots se retrouvent aussi tous dans Marc, VI, 49, au sujet de la sépulture de Jean-Baptiste. Cf. XV, 46. Ils étaient techniques. M. Loisy écrit à dom Chamard que, si le tombeau en question n'a pas été introduit ici par le rédacteur des Actes, il ne saurait être celui dont parlent les Evangiles, mais la caverne affectée à la sépulture des suppliciés. *Quelques lettres*, etc., p. 193. S'il est du rédacteur, il exprime fidèlement la pensée de saint Paul, qui connaissait le tombeau de Jésus. S'il est original, on ne voit guère qu'il puisse désigner la caverne sépulcrale destinée aux suppliciés. Nulle part, dans le Nouveau Testament, ce mot n'a ce sens, qui serait d'ailleurs bien extraordinaire.

2. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Gœttingue, 1899, p. 239.

3. H. Holtzmann, *Apostelgeschichte*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 37; Weizaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1902, p. 33; P. Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*, Gotha, 1891, p. 170.

qu'il n'est parlé du tombeau qu'une seule fois dans les Actes, II, 29. En recherchant les sources de saint Luc, on démontrerait peut-être qu'elles contenaient déjà le renseignement de la mise de Jésus au tombeau.

Cependant, M. Loisy, dans une lettre à dom Chamard, a émis sur la sépulture de Jésus une conjecture nouvelle, qu'il importe de discuter pour poursuivre cette erreur dans toutes ses manifestations. Il écrivait à son contradicteur : « Et pendant que je suis en veine de vous scandaliser, laissez-moi vous dire que cette fosse commune (dans laquelle le cadavre de Jésus aurait été enfoui) était peut-être située en Hakeldama, au « champ du sang », que Matthieu et les Actes mentionnent à propos de Judas[1]. » Dom Chamard ayant répondu par cette remarque : « M. Loisy oublie que ce champ ne fut acheté par les princes des prêtres qu'après la passion du Sauveur, et pour la sépulture des *étrangers* et non pas pour les suppliciés juifs », le critique répondit, dans une lettre à M. François Veuillot[2] : « Dom Chamard pense que j'ai fait un oubli à propos de Hakeldama. Il n'en est rien, hélas ! Le récit de Matthieu sur les trente pièces d'argent et le champ acheté par les prêtres est une légende que contredit le récit, également légendaire, des Actes, où ce champ est censé la propriété de Judas. J'en conclus que l'Hakeldama était connu antérieurement à la passion, qu'il tenait son nom, « champ du sang », de sa destination, que peut-être la tradition évangélique en avait gardé le souvenir, parce que la sépulture de Jésus s'était effectuée en ce lieu. Mais ce ne sont là

1. Dans l'*Univers* du 28 août 1907 ; reproduite dans *Quelques lettres*, etc., p. 193. Paul le Breton change le « peut-être » en certitude. *La résurrection du Christ*, p. 50.

2. Dans l'*Univers* du 20 septembre 1908 ; reproduite dans *Quelques lettres*, etc., p. 229.

que des conjectures. » Ces conjectures, M. Loisy les a reprises et développées dans *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 625-628. Il faut en examiner la valeur, en étudiant séparément les deux récits de saint Matthieu et des Actes, relatifs à Hakeldama, afin de voir quel fondement ils fournissent aux conclusions conjecturales de M. Loisy.

Selon saint Matthieu, XXVII, 3-10, quand Judas vit que Jésus était condamné et livré à Pilate par les princes des prêtres et les anciens du peuple, saisi de repentir, il rapporta les trente deniers, prix du sang innocent, les jeta dans le temple et alla se pendre. Les chefs des prêtres ramassèrent l'argent, mais ne le mirent pas dans le trésor, parce qu'il était le prix du sang. Après délibération, ils l'employèrent à acheter le champ du potier pour y ensevelir les étrangers qui mouraient à Jérusalem. « C'est pourquoi ce champ a été appelé champ du sang, jusqu'à ce jour. » Tous les manuscrits grecs sans exception omettent ici le nom araméen Hakeldama, que tous les manuscrits latins, sauf deux, le *Brixianus* et le *Sangallensis* bilingue Δ, reproduisent sous des formes un peu diverses[1]. Les exégètes les plus conservateurs[2] reconnaissent que ce nom propre a été emprunté à Act., I, 19, et introduit ici par un copiste. Si le nom manque dans le récit de saint Matthieu, sa signification est donnée : le champ du potier, lieudit bien connu à Jérusalem, fut appelé champ du sang, ἀγρὸς αἵματος, c'est-à-dire le champ acheté avec l'argent, qui était le prix du sang,

1. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1889, t. I, fasc. 1er, p. 161.

2. Van Steenkiste, *Sanctum J. C. Evangelium secundum Matthæum*, 3e édit., Bruges, 1881, p. 1091, note; J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1893, t. II, p. 485, 490.

τιμὴ αἵματος, du sang innocent de Jésus vendu par Judas[1]. Ce fait était la réalisation d'une prophétie, qui est attribuée à Jérémie, bien qu'elle soit de Zacharie, XI, 11, 13[2].

M. Loisy, à la suite des critiques protestants les plus radicaux, tient ce récit de saint Matthieu pour purement légendaire[3]. Ce récit est spécial à cet écrivain et n'a pas de parallèle dans les autres Evangiles. Il appartient à la tradition exégétique et légendaire du milieu où a vécu le rédacteur du premier Evangile, et non pas à la tradition historique. Comme l'évangéliste a d'abord, XXVII, 1, envoyé, d'après Marc, XV, 1, les chefs des prêtres et les anciens chez Pilate, et que Judas vient les trouver dans le temple, il est évident que cette histoire a été interpolée dans un contexte qui l'a d'abord ignorée. Tout ce qu'elle rapporte est rempli d'invraisemblances, et n'a pu se passer en quelques minutes. Le sentiment prêté aux prêtres de ne pas mettre l'argent dans le trésor se comprend mieux selon l'esprit du rédacteur que par rapport à eux, qui ont payé Judas avec l'argent du sanctuaire. Le lieu, dit « le champ du sang », a certainement existé ; son rapport avec Judas est beaucoup moins garanti.

1. M. Loisy maintient cette explication, qui est la traduction de l'araméen *haqal demâ'*, quoique quelques critiques supposent que le nom araméen, mal traduit dans le premier Evangile, était *haqal dâmak* et signifiait « champ des morts » ou cimetière. A. Klostermann, *Probleme im Apostoltexte*, Gotha, 1883, p. 3-8. Cette étymologie est acceptée par Wendt, *Die Apostelgeschichte*, 8e édit., Gœttingue, 1899, p. 72, et par Knopf, *Apostelgeschichte*, dans *Die Schriften des N. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1906, t. I, p. 536.

2. Pour l'explication de cette substitution de nom, voir Fillion, *Evangile selon S. Matthieu*, Paris, 1878, p. 533-535 ; J. Knabenbauer, *op. cit.*, t. II, p. 491-494 ; P. Rose, *Evangile selon S. Matthieu*, Paris, 1904, p. 213-214. Cf. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 630-631.

3. H. Gressmann et E. Klostermann, *Matthäus*, p. 342.

L'auteur de l'Evangile grec, attribué à saint Matthieu, a inséré tardivement cette tradition populaire dans la narration évangélique [1]. Si saint Matthieu est seul, parmi les évangélistes, à raconter la mort de Judas, c'est que ce fait l'intéressait particulièrement, parce que l'achat du champ du potier, qui s'y rattachait, réalisait une prophétie [2]. Cet évangéliste aime, en effet, à constater la réalisation des oracles messianiques. Les critiques, qui restreignent l'œuvre de saint Matthieu aux *Logia* araméens, mentionnés par Papias, rapportent nécessairement ce récit à l'auteur du premier Evangile grec. Mais ce n'est qu'une hypothèse. D'autres critiques attribuent à saint Matthieu un Evangile araméen, traduit plus tard en grec ; mais ils pensent que, dans le récit de la mort de Judas, le traducteur grec a ajouté la signification du nom Hakeldama, comme l'indiquent bien les mots ἕως τῆς σήμερον, « jusqu'à ce jour ». Cette retouche du rédacteur ou traducteur grec n'a pas essentiellement modifié l'ouvrage original [3]. Les faits racontés ne se sont pas nécessairement passés le vendredi saint même, ni en quelques minutes. Ils sont rattachés aux faits précédents par τότε, « alors ». Cette particule, qui est très fréquente dans le premier Evangile [4], n'établit pas entre les événements qu'elle relie un lien chronologique très étroit. M. Loisy grossit à plaisir ce qu'il appelle leurs invraisemblances. S'il attribue au rédacteur le sentiment des prêtres relati-

1. Cf. J. Weiss, *Die drei älteren Evangelien*, dans *Die Schriften des N. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1906, t. I, p. 37 ; *Das Matthäus-Evangelium*, *ibid.*, p. 231, 395.

2. Van Steenkiste, *op. cit.*, p. 1080 ; P. Rose, *op. cit.*, p. 212-213.

3. Ad. Müller, *Geschichtskerne in den Evangelien nach modernen Forschungen*, Giessen, 1905, p. 137-138.

4. A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, p. 247.

vement à l'argent, prix du sang, c'est qu'il pense fort gratuitement qu'ils n'ont pas eu conscience de leur crime pas plus que Judas[1]. Tout cela ne prouve pas que le récit est tardif, et si saint Matthieu lui-même relatait le fait, il n'y a pas eu, semble-t-il, entre sa narration et l'événement, le temps nécessaire à l'éclosion d'une tradition populaire sans fondement historique.

Le caractère légendaire de ce récit résulte encore, dit-on, de son raccordement avec une prophétie. La mort de Judas par la pendaison, après que le traître eût jeté dans le temple les trente deniers, prix du sang, a été, sinon imaginée, du moins conformée d'après l'oracle de Zacharie, XI, 12, 13, et conformément au sort d'Achitophel, un autre traître, II Reg., XVII, 23[2]. Cet argument repose sur une théorie, renouvelée de Strauss, touchant la formation des légendes. Celles-ci se seraient formées suivant des prototypes de l'Ancien Testament et en vue de manifester l'accomplissement d'un oracle antique. Pour Jean Weiss[3], comme la citation de Zacharie ne répond pas au texte original du prophète, ce n'est pas saint Matthieu qui a tiré de cette prophétie le récit de la mort de Judas ; il a plutôt reproduit une tradition formée au préalable d'après Zacharie[4]. Toutefois, on ne peut savoir si le champ du

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 502.

2. E. RENAN, *Vie de Jésus*, 13e édit., Paris, 1867, p. 454 ; H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 293 ; ALBERT RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. II, p. 343-344, note ; H. GRESSMANN et E. KLOSTERMANN, *Matthäus*, dans *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1909, t. II, p. 342.

3. *Das Matthäus-Evangelium, loc. cit.*, p. 395.

4. M. Loisy écrit de son côté : « Que la combinaison du texte prophétique avec la tradition relative à la mort de Judas ait été faite par l'évangéliste lui-même, ou qu'il l'ait prise toute formée dans le milieu particulier où il vivait, il paraît incontestable que le texte prophétique, ou plutôt l'interprétation qu'on en donnait, a exercé une influence considérable sur la forme du récit. Mais cette influence a été réciproque, en ce sens que, le rapport du

potier provient d'une autre lecture de Zacharie, ou correspond à la réalité historique. Dans ce dernier cas, le champ dit du sang aurait vraiment appartenu à un potier et aurait servi de cimetière ; mais le reste de la légende serait venu s'appuyer sur ce fond historique [1]. La base est bien peu large pour supporter l'échafaudage légendaire. On ne voit pas pourquoi la légende chrétienne sur la mort tragique de Judas se serait localisée au lieudit « le champ du potier ». Il n'y a pas de lien apparent entre ce champ et la végétation légendaire, que l'imagination populaire aurait fait pousser dessus. La légende serait alors pure fiction et les traits en auraient été exclusivement empruntés à l'oracle de Zacharie et au prototype Achitophel. Il serait plus vraisemblable que la légende, si légende il y a, eût quelque rapport historique avec Judas, et saint Matthieu le fournit. Le champ du potier a été acheté pour la sépulture des étrangers avec l'argent que Judas

texte avec la donnée légendaire étant une fois établi, le texte même a été adapté à la légende. » *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 628. Sur la manière dont cette influence réciproque se serait produite, voir p. 630.

1. H. Gressmann et E. Klostermann, *Matthäus*, p. 344. « Il y a sans doute lieu de faire intervenir dans la formation de cette prophétie le nom même de l'endroit voisin de Jérusalem, qui s'appelait « champ du potier » et « champ du sang », et qui avait sa place, à un titre quelconque, dans la tradition évangélique ». A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 630. A quel titre aurait-il figuré dans la tradition ? Le voici : « Le champ du sang ne devait pas être un simple cimetière pour les étrangers, comme le dit Matthieu, mais le nom même inviterait plutôt à y voir l'endroit où l'on jetait les cadavres des suppliciés. Ne serait-ce pas là que, d'après les Juifs, le corps de Jésus aurait été abandonné. L'histoire de Joseph d'Arimathée et du tombeau vide répondrait à cette assertion, et la légende chrétienne pourrait bien avoir, longtemps après la passion, et loin de Jérusalem, disposé de Hakeldama pour Judas. Noter que la tradition met Hakeldama au nord de la vallée de Hinnom.» *Ibid.*, t. II, p. 627, note 4. Pure conjecture, sortie de la seule imagination du critique en veine de chercher l'emplacement du charnier des suppliciés.

avait reçu des prêtres comme prix du sang de Jésus et qu'il a jeté dans le temple.

Le caractère légendaire du récit de saint Matthieu résulterait enfin de ce que ce récit est en contradiction avec celui des Actes des apôtres, I, 18-19. Dans le discours de saint Pierre aux frères avant l'élection de Matthias, les circonstances de la mort de Judas sont relatées. Le traître, qui a été le guide de ceux qui ont saisi Jésus, a acquis un champ avec un salaire injustement gagné; puis, étant tombé en avant, il s'est rompu par le milieu du corps et toutes ses entrailles se sont répandues. Et cela a été si connu de tous les habitants de Jérusalem que ce champ a été appelé dans leur langue Hakeldama, c'est-à-dire champ du sang. Ici, il n'est pas question de champ du potier, comme dans Matthieu, XXVII, 7, mais d'un champ, χωρίον, nom qui, dans Marc, XIV, 32, sert à désigner le jardin de Gethsémani, et il est présenté comme la propriété de Judas, achetée par lui avec le prix de sa trahison. A première vue, il semble bien que Judas périt misérablement sur ce champ. que, pour ces faits réunis, on nomma Hakeldama, ou champ du sang. Dans ces conditions, le livre des Actes représente un stade nouveau et différent de la légende de Judas[1]. Selon J. Weiss[2], ce récit est plus chargé d'éléments tragiques et mérite moins de confiance que la relation plus simple de saint Matthieu. La légende aura ses derniers développements sous la forme, plus singulière encore, qu'aurait rapportée Papias[3]. Pour

1. KNOPF, *Apostelgeschichte, loc. cit.*, p. 534.

2. *Die drei älteren Evangelien*, p. 46; *Das Matthäus-Evangelium*, p. 395.

3. Voir Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 360-362.

M. Loisy[1], « l'Evangile et les Actes ont reproduit des bruits différents qui avaient cours dans l'Eglise primitive touchant la fin du traître ». On racontait que Judas était mort de mort violente, fort peu de temps après son crime. On connaissait près de Jérusalem un endroit appelé « champ du sang », et l'on imagina qu'il y avait un rapport quelconque entre cet endroit et la mort de Judas. Les divergences de la tradition touchant l'interprétation de ce rapport permettent de douter qu'il soit fondé en réalité. Ce pourrait n'être qu'une hypothèse diversement formulée dans la tradition chrétienne. »

Il est évident que Papias a consigné par écrit une légende populaire, qui renchérissait sur les données scripturaires[2]. Judas, en effet, aurait survécu à sa tentative de suicide et serait mort plus tard, le corps horriblement gonflé, dans le champ, acheté avec le prix de son crime et devenu désert et inabordable en raison de la mauvaise odeur exhalée par le cadavre du propriétaire. Mais il reste à se demander si le récit des Actes est inconciliable avec celui de saint Matthieu, et quelle en est l'origine.

Pour commencer par cette dernière question, elle a été résolue de deux façons différentes. Plusieurs commentateurs catholiques et protestants[3] estiment

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 627-628.

2. T. Zahn, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien*, dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Leipzig, 1900, t. VI, p. 153-157; T. Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, § 76, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1907, t. XXX, fasc. 3, p. 285

3. Citons seulement, après Salmeron et Estius, Mgr Beelen, *Commentarius in Acta apostolorum*, Louvain, 1850, t. I, p. 13; Patrizi, *In Actus apostolorum commentarium*, Rome, 1867, p. 6; Van Steenkiste, *Actus apostolorum*, 4e édit., Bruges, 1884, p. 57; le P. Rose, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 340; *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905, p. 9-10; F. Blass, *Acta apostolorum sive Lucæ ad Theophilum liber alter*, Gœttingue, 1895, p. 47; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, 2e édit., Paris, 1905, t. I, p. 5, note 3.

que ces données proviennent directement de saint Luc, l'auteur des Actes. A leur sentiment, les versets 18 et 19 du chapitre premier formeraient, dans le discours de saint Pierre, une parenthèse historique destinée à faire mieux comprendre aux lecteurs du livre l'allusion que l'apôtre faisait à la mort de Judas et l'application des passages bibliques cités au verset 20. Saint Pierre, en effet, n'avait pas besoin de rappeler explicitement ces détails aux frères de Jérusalem qui les connaissaient. Saint Luc, au contraire, devait les mentionner pour ses lecteurs hellénistes, qui, autrement, n'auraient pas compris les paroles de l'apôtre. Et le Père Patrizi[1] remarque que saint Luc a coutume d'insérer de semblables parenthèses dans ses récits. Cf. Luc., II, 4, 36; V, 24; XXIII, 51; Act., I, 15; IV, 4; IX, 12; XIX, 29-31. D'autres cependant[2] attribuent au prince des apôtres ces deux versets, sauf l'explication étymologique du nom Hakeldama, qui évidemment est du narrateur. Saint Pierre n'aurait pas pu dire : « dans leur langue », mais il devait rappeler tous ces détails pour justifier l'application de deux versets des psaumes, qu'il allait faire à Judas. La construction de la phrase est sans doute irrégulière. Une telle irrégularité toutefois s'explique dans un discours improvisé et les meilleurs orateurs ont de ces incorrections, quand ils ouvrent une parenthèse explicative. Dans cette opinion, le discours de saint Pierre proviendrait donc de la même source, ancienne

1. *Loc. cit.*

2. Noesgen, *Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas*, Leipzig, 1882, p. 85; Crelier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1883, p. 12-13; Felten, *Die Apostelgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 68; Wendt, *Apostelgeschichte*, 8e édit., Gœttingue, 1899, p. 71; Knabenbauer, *Commentarius in Actus apostolorum*, Paris, 1899, p. 35; Belser, *Die Apostelgeschichte*, Vienne, 1905, p. 34; Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1901, t. VII, p. 615-616.

et de bonne note, que le récit de l'élection de Matthias, et les renseignements sur la mort de Judas auraient la même valeur que ce récit. Dans la précédente, il n'est pas nécessaire de se rallier au sentiment de Holtzmann[1], suivant lequel l'auteur des Actes aurait construit librement le discours de saint Pierre, d'après une tradition antérieure. On a remarqué, en effet, que saint Luc a tout spécialement respecté sa source, en racontant l'élection de Matthias, puisqu'il appelle apôtres les Douze seulement, alors que de son temps il y avait d'autres apôtres en dehors du collège primitif. Quelle que soit donc la part qu'il ait eue à la rédaction du discours, il a fourni sur la mort de Judas des renseignements puisés à une source antérieure et de bonne note.

D'autre part, ces renseignements ne sont pas en contradiction avec ceux de saint Matthieu. Selon le P. Rose[2], ils étaient moins précis que les précédents. Saint Luc savait seulement que le champ du sang, acheté avec l'argent de Judas, était regardé comme sa propriété; il ne dit pas que le traître l'avait acheté lui-même, comme le prétend M. Loisy[3]. Par conséquent, si le champ est appelé Hakeldama, ou champ du sang, ce n'est pas certes en souvenir de l'effusion des entrailles du traître, qui n'est pas une effusion de son sang et qui n'a probablement pas eu lieu dans ce champ, au moins le récit ne le dit pas explicitement, mais bien parce qu'il a été acheté avec l'argent injustement gagné, l'argent qui, selon saint Matthieu, était le prix du sang. Il ne me semble donc pas nécessaire d'expliquer le nom d'Hakeldama, comme

1. *Die Apostelgeschichte*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 28.
2. *Les Actes des apôtres*, p. 10.
3. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 627.

le font M. Fillion[1], Mgr Le Camus[2] et Mgr Legendre[3], par les deux circonstances de l'acquisition du champ avec le prix du sang de Jésus et de l'effusion du sang de Judas après sa strangulation. Toutefois, si l'on croit que le rapport grammatical et logique des versets 18 et 19 oblige d'expliquer le nom Hakeldama par ces deux causes réunies, il ne faut pas trop presser la liaison. Ainsi le P. Knabenbauer[4], qui met ces paroles sur les lèvres de saint Pierre, observe justement que l'apôtre, parlant de faits connus de ses auditeurs, ne les raconte pas ; il expose seulement ce que Judas avait obtenu à la place de l'apostolat auquel il était appelé, et il le fait *oratorio modo*. Par conséquent, son exposition oratoire n'a pas pour but d'expliquer strictement le nom araméen Hakeldama, et il faut rechercher, dans la narration historique de saint Matthieu, la réelle étymologie de ce nom.

Si donc les considérations précédentes sont justes, comme je le pense, il ne reste plus aucune base aux conjectures émises par M. Loisy sur la sépulture de Jésus à Hakeldama. Mais on peut, me semble-t-il, aller plus loin et soutenir que, même étant donné le caractère légendaire des deux récits du premier Evangile et des Actes (*dato, non concesso*, comme on dit dans l'école), les conjectures, que je réfute, manquent de fondement. Hakeldama était-il connu avant la passion ? Oui, assurément ; mais comme champ du

1. *Evangile selon S. Matthieu*, p. 533.

2. *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 6e édit., Paris, 1901, t. III, p. 412-413.

3. *Haceldama*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 387.

4. *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, p. 494 ; *Commentarius in Actus apostolorum*, p. 34. Cf. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, 1884, t. II, p. 333, note 2 ; dom J. M. Pfaettisch, *Der Besitzer des Blutackers*, dans la *Biblische Zeitschrift*, 1909, p. 303-311.

potier. Pour admettre que ce lieudit se nommait auparavant Hakeldama, il faudrait soutenir que la légende a été créée de toutes pièces et n'a d'autre fondement que le nom de « champ du sang ». D'où lui serait venu ce nom ? De sa destination, dit-on. Hakeldama aurait été le cimetière spécial des suppliciés. Dans ce cas, je préférerais l'explication « champ des morts » à celle de « champ du sang ». Tout cela fût-il exact d'ailleurs, de quel droit imagine-t-on que peut-être la tradition évangélique avait gardé le souvenir de ce cimetière, parce que la sépulture de Jésus aurait été effectuée en ce lieu ? On le fait uniquement pour confirmer une conjecture précédente, celle de la sépulture commune et infâme donnée par les Juifs au cadavre de Jésus. La critique biblique ne serait-elle donc plus qu'un amas d'hypothèses invraisemblables ? Cette dernière hypothèse dépasse vraiment toutes les bornes de l'invraisemblance. Comment, il y aurait eu auprès de Jérusalem un cimetière spécial pour les suppliciés et un cimetière nommé Hakeldama à cause de cette destination, et Jésus, mort sur la croix, y aurait été enseveli ; la tradition chrétienne aurait gardé le souvenir de cette sépulture, elle aurait inventé sur ces faits la légende de Judas ! Pourquoi donc, sinon sans doute pour effacer un souvenir, infamant pour Jésus, pour y attacher, au contraire, la mémoire de Judas et semer ainsi dans le monde le bruit de la trahison d'un apôtre ? La légende serait donc une œuvre de haine contre le traître. Renan, qui a tenté de réhabiliter Judas, l'a supposé [1]. Mais la supposition est gratuite, arbitraire, imaginée en vue d'une thèse. Les conjectures de M. Loisy présentent

1. *Vie de Jésus*, 13e édit., Paris, 1867, p. 454-455.

les mêmes caractères, et si le critique attaque avec tant de passion la sépulture honorable de Jésus dans le tombeau de Joseph d'Arimathie, c'est pour nier plus facilement la découverte de ce tombeau vide et la résurrection du Sauveur.

§ 2. — VÉRITÉ HISTORIQUE DU TOMBEAU TROUVÉ VIDE.

M. Loisy nie donc la sépulture du Sauveur dans le tombeau de Joseph, parce qu'elle est coordonnée à la découverte du tombeau vide. La démonstration de la vérité historique de cette sépulture ne suffit pas toutefois à prouver la réalité de cette découverte. Certains critiques, en effet, admettent la vérité de la sépulture et rejettent néanmoins l'historicité de l'autre récit, qu'ils tiennent, sinon pour l'œuvre du rédacteur du second Evangile, du moins pour une tradition secondaire, de peu de valeur[1].

Quel qu'en soit donc l'auteur, le récit du tombeau trouvé vide, loin d'être une preuve de la résurrection, est, au contraire, un produit de la foi en la résurrection de Jésus[2]. Indépendamment du récit de la sépulture, l'épisode de la découverte du tombeau est préparé par la présence des femmes au Calvaire, Marc., xv, 40, 41, 47. Cette présence, au jugement de M. Loisy, peut être une donnée de l'histoire ; « mais cette donnée était tout à fait accessoire dans la tradition, tant

1. Par exemple, J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 332-341 ; A. Harnack, *L'essence du christianisme*, p. 170-174 (il distingue le « message de Pâques » de la « foi de Pâques ») ; Schmiedel, art. *Resurrection*, etc., dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. iv, p. 66-67. M. Korff n'admet comme historique que le seul fait de la découverte du tombeau vide, il tient pour légendaires les circonstances du récit de cette découverte. *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hernn Jesu Christi*, p. 170-177; *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 142-152, 159.

2. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 106-125.

qu'on ne songea pas à faire de ces femmes, qui pouvaient bien, en effet, être restées à Jérusalem quand tous les apôtres étaient déjà partis, les premiers témoins de la résurrection »[1]. Pris en lui-même, le récit de la découverte du tombeau, Marc., XVI, 1-8, « pour être d'un merveilleux facile, et bien qu'il contienne des traits invraisemblables, ne laisse pas d'être homogène »[2]. Il suppose des données de la tradition primitive qui ne cadrent pas avec la foi en la résurrection et trahissent ainsi le caractère secondaire de sa rédaction. Les femmes viennent au tombeau pour embaumer le corps de Jésus. « La pensée de la résurrection leur est donc entièrement étrangère. Elles ne se souviennent pas d'avoir entendu dire à Jésus qu'il ressusciterait le troisième jour après sa mort[3]. » Elles se préoccupaient de la pierre qui fermait le caveau et qu'elles ne pourraient ôter, mais en arrivant auprès du sépulcre, elles s'aperçurent qu'elle était ôtée. En pénétrant dans le tombeau, elles virent un jeune homme, vêtu d'une robe blanche, et elles furent très effrayées. Le jeune homme (un ange) leur annonce que le Christ était ressuscité. Il les charge d'un message pour Pierre et les apôtres à qui le ressuscité donne rendez-vous en Galilée. Mais les femmes épouvantées s'enfuirent et gardèrent le silence. La terreur, causée par l'apparition céleste, explique le silence des femmes, silence analogue à celui qui est imposé aux témoins de la transfiguration. Ce récit suppose que les apôtres sont encore à Jérusalem le surlendemain de la passion, alors que l'histoire atteste qu'ils avaient fui deux jours auparavant. « Mais on

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 708.
2. *Ibid.*, p. 720.
3. *Ibid.*, p. 714-715. Cf. p. 721.

dirait que le rédacteur n'a pas osé aller jusqu'au bout de son hypothèse, puisqu'il ajoute que le message dont les femmes étaient chargées pour eux n'a pas été réellement transmis. Homme de foi ardente, avec l'imagination d'un visionnaire, mais esprit simple, il reste dominé par la tradition qu'il veut compléter, et qu'il corrige maladroitement[1]. » Tous ces traits trahissent le caractère secondaire du récit, et en les traçant, Marc laisse deviner « que ce qu'il raconte n'appartient pas aux souvenirs primitifs concernant la résurrection, et que la foi au Christ ressuscité ne doit rien à la découverte du tombeau vide ; cette découverte apparaît ainsi comme un argument en faveur de la foi depuis longtemps acquise[2] ».

Si Marc « a terminé son Evangile, comme il est possible, par la découverte du sépulcre abandonné, c'est qu'il croyait fournir de la résurrection une preuve matérielle et objective, moins discutable que le témoignage personnel de ceux qui disaient avoir vu Jésus ressuscité. La difficulté de cette preuve a été sentie plus tard, et Matthieu en a tenu compte. C'était un expédient de controverse[3]. Marc n'en a vu que les avantages. Mais on dirait qu'il la propose avec tous les ménagements exigés par une tradition qui ne la connaissait pas, qui ne faisait naître la foi en la résurrection que chez les apôtres déjà retournés en Galilée, et qui n'avait absolument rien à dire sur les circonstances de la sépulture de Jésus, en tant du moins que ces circonstances auraient eu quelque rapport avec la description que Marc a voulu esquisser de la résur-

1. *Ibid.*, p. 722 ; t. I, p. 104-105. Cf. Brandt, *op. cit.*, p. 318 ; Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 296.
2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 721-722. Cf. t. I, p. 105.
3. *Ibid.*, t. I, p. 167.

rection. C'est ce qui explique la bizarrerie d'un rendez-vous à si grande distance, quand le Christ aurait eu si facile de se montrer sur place à ses disciples. Luc, Jean et même Matthieu ont senti la difficulté d'une telle combinaison, et il n'est pas malaisé de voir pourquoi les apparitions ont été ramenées à Jérusalem[1]. »

M. Loisy attribue donc expressément au rédacteur du second Evangile la création de la découverte du tombeau vide. Son opinion n'est pas admise par tous les critiques et ne s'impose pas. MM. Brandt, J. Weiss et Nicolardot, pour les mêmes raisons, reconnaissent seulement dans le récit de Marc une tradition secondaire d'origine récente, qu'il n'a pas créée, mais admise. H. Holtzmann[2] soutient l'historicité du fait. Il pense que Marc en a emprunté le récit à la source accessoire à laquelle il a puisé les renseignements qui ne proviennent pas des souvenirs de saint Pierre. S'il est historique que les femmes de Galilée assistaient à la mort de Jésus sur la croix, il n'y a pas de raison de regarder comme légendaire leur venue au tombeau. Ce fait et la découverte du tombeau vide sont racontés de la même manière par tous les évangélistes, au moins pour le fond. Leur témoignage unanime suppose une tradition primitive, et les légères divergences que présentent les diverses narrations ne sont pas, pour les historiens, une raison suffisante de nier le fait. Il est impossible, en outre, de découvrir en aucune d'elles une trace d'un état plus ancien de la tradition qui

1. *Ibid.*, p. 722. Cf. t. I, p. 101. M. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 57, conclut que Marc a emprunté le récit légendaire de la découverte du tombeau vide non pas aux souvenirs de Pierre, mais à une tradition postérieure.

2. *Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu*, dans *Theologische Rundschau*, 1906, p. 79-85, 119-132.

aurait ignoré toute démarche des femmes au tombeau au troisième jour[1]. Saint Paul n'y contredit pas, et son silence ne peut être taxé d'ignorance, comme le prétend M. Loisy[2]. Dans sa lettre aux Corinthiens, il se contente d'un résumé de la tradition, dans lequel il ne mentionne que les témoignages les plus autorisés, celui des apôtres et celui des masses. Les faits d'ordre privé, comme la visite des femmes au sépulcre, « il pouvait très bien les omettre, quoique les connaissant parfaitement ; le témoignage des femmes surtout, qui, dans le monde grec auquel il écrit, n'était pas reçu comme valable en jugement[3] ». Enfin il n'est pas prouvé qu'au matin de Pâques, les apôtres étaient déjà en Galilée. A nous en tenir au récit de Marc, XIV, 50, ils avaient tous fui au jardin de Gethsémani. Selon l'interprétation de M. Loisy, cette fuite est le résultat d'une mêlée confuse entre eux et la troupe armée, venue pour arrêter Jésus, d'une lutte dans laquelle, après quelques coups échangés, ils eurent le dessous et s'enfuirent[4]. Cette interprétation fût-elle exacte, il n'en résulterait pas que les apôtres prirent directement de Gethsémani leur course vers la Galilée. Ils ont pu attendre les suites de l'arrestation de leur Maître et l'achèvement de la fête de Pâques avant de retourner dans leur patrie. Du reste, ils ne fuirent pas tous, puisque, au témoignage de Marc, XIV, 54, Pierre suivit de loin la troupe qui emmenait Jésus, et pénétra

1. P. LADEUZE, *La résurrection du Christ*, p. 52.

2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 708. M. J. WEISS dit que cette circonstance de la découverte du tombeau vide n'a, dans la pensée de saint Paul, joué aucun rôle. *Die drei älteren Evangelien*, p. 45.

3. LADEUZE, *op. cit.*, p. 36. Cf. TH. KORFF, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 50-51.

4. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 101, 220. Cf. *Quelques lettres*, etc., p. 92.

chez le grand-prêtre[1]. Suivant M. Loisy lui-même[2], « l'incident historique du reniement est facile à reconstituer, nonobstant les additions et les retouches de la rédaction évangélique ». Pierre assista donc au procès. D'après la tradition des Evangiles, aucun des apôtres n'est au Golgotha, sinon le disciple bien-aimé, Joa., XIX, 26, 27. Le message, donné par l'ange aux femmes, Marc., XVI, 7, suppose les apôtres présents encore à Jérusalem[3]. Selon Swete[4], le silence des femmes n'a pas été continu ni général; il a été limité au trajet qu'elles ont fait du sépulcre au lieu où les apôtres se trouvaient. Cette explication a paru trop subtile, et il est plus simple de penser que les femmes dévoilèrent plus tard ce qu'elles avaient tenu secret d'abord[5]. B. Weiss[6] et H. Holtzmann[7] pensent que si les femmes n'ont pas transmis aux apôtres le jour de Pâques le message dont elles étaient chargées, ce n'est pas une preuve que les apôtres n'étaient

1. J. Weiss, dans *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 211.

2. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 111. Cf. p. 102-103.

3. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 19; Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 29-30; Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 9. « Cette fuite de Pierre et même des autres disciples en Galilée est une invention qui ne repose sur aucune raison sérieuse. La peur que l'on attribue aux disciples n'est justifiée par aucune poursuite exercée à leur égard. Pierre sort librement de la cour du grand sacrificateur sans que personne ait songé à mettre la main sur lui, lors même que sa qualité de disciple vient d'être reconnue de tous. Le prétendu éloignement immédiat des disciples au moment même où leur Maître subit un supplice si atroce, est tout ce qu'il y a de plus improbable ». F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 591.

4. *The Gospel according to St Mark*, p. 399.

5. J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, p. 434; *Commentarius in Evangelium secundum Lucam*, p. 628; H. Gressmann et E. Klostermann, *Markus*, p. 146.

6. *Die Evangelien des Markus und Lukas*, 9e édit., Gœttingue, 1901, p. 245.

7. *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 105, 182.

plus à Jérusalem, car le message, qui ne fut pas communiqué au matin de Pâques, parce que les événements s'étaient précipités, le fut plus tard, soit après l'arrivée en Galilée, soit au cours du voyage sur le chemin de Jérusalem à la province natale. M. Rohrbach[1] croit aussi que les femmes ont parlé aux apôtres en Galilée. M. Harnack[2], tout en distinguant le message de Pâques et la foi de Pâques, estime que celle-ci repose en quelque manière sur le message qui a donc été transmis. Il a expliqué sa pensée, en disant que le mot de « message de Pâques » a été peu heureusement choisi et par suite mal compris ; il désigne seulement les récits concrets de ce qui s'est passé au matin de Pâques et qui ont eu quelque influence sur la « foi de Pâques[3] ». Dès 1903, M. Loisy ne voyait déjà plus dans le message de Pâques qu' « une expression de la foi » de Pâques, parce qu'il n'admettait plus la réalité de la découverte du tombeau vide[4]. Il l'a explicitement déclaré plus tard. Il interprète à sa façon la tradition primitive, d'après laquelle, le pasteur ayant été frappé, les brebis s'étaient dispersées, parce qu'il y avait eu grand scandale parmi les croyants, que leur foi à tous avait périclité, qu'ils s'étaient retirés chez eux, sans s'occuper même de ce que devenait le corps de Jésus[5]. S'il insiste tant sur leur fuite en Galilée, le jour même de la passion,

1. *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 17-19.
2. *L'essence du christianisme*, 9e conférence, trad. franç., Paris, 1902, p. 170-172.
3. *Das Wesen des Christentums*, 50e à 60e mille, 1908, p. XII.
4. *L'Evangile et l'Eglise*, 2e édit., p. 117-123. Cf. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 15-17.
5. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 221-223 ; t. II, p. 719-721. Il avoue que la découverte du tombeau vide est « un récit qui implique la présence de tous les apôtres à Jérusalem le surlendemain de la passion, contrairement à ce qui avait été dit de leur dispersion imminente et de leur fuite ». *Ibid*, t. I, p. 101.

c'est afin de pouvoir rejeter plus aisément la vérité de la visite des femmes au sépulcre et de la découverte du tombeau vide. De ce chef, son interprétation nous paraît tendancieuse [1].

En l'absence supposée des disciples, commence le rôle des femmes de Galilée. Plus courageuses et plus curieuses peut-être, elles observent le lieu et le mode de la sépulture, et le dimanche matin, elles viennent au sépulcre pour embaumer le corps du Sauveur. Elles trouvent le tombeau ouvert. Un ange les avertit que Jésus est ressuscité et les charge d'un message aux apôtres, message que la peur les empêche de transmettre. Ce récit est-il historique ou légendaire ? [2] Aurait-il été imaginé pour fournir une preuve matérielle de la résurrection dans la découverte du tombeau vide ? Pour montrer le caractère légendaire du récit, les critiques tirent argument de divers détails de son contenu. L'idée d'embaumer un cadavre déjà enseveli, et enfermé au tombeau depuis deux jours, ne paraît pas très naturelle à M. Loisy, qui ajoute : « Mais il fallait un motif pour amener les femmes au sépulcre [3]. » Des critiques, qui admettent la vérité historique du récit, abandonnent ce détail, comme une réflexion ajoutée à la tradition pour expliquer la venue des femmes au tombeau. Ils pensent que les

1. M. Korff démontre que la fuite des apôtres en Galilée n'est rapportée dans aucun récit évangélique et il conclut que c'est une invention peu glorieuse de la théologie critique et qu'elle ne fait pas honneur à son sens historique. *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 94-101.

2. Pour M. J. Weiss, il n'appartient pas aux souvenirs de Pierre ; c'est, à tout le moins, une tradition secondaire. *Das älteste Evangelium*, p. 340-341. Au point de vue critique, la scène entière rentre dans le domaine de l'inacceptable et ne peut avoir aucune valeur historique. *Das Markus-Evangelium*, p. 226.

3. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 715. Ce désir d'embaumer un corps déjà au tombeau ne paraît « nullement extraordinaire » à M. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 234.

Galiléennes voulaient simplement visiter le sépulcre avant de quitter Jérusalem et de retourner en Galilée[1]. Mais cette simple visite au tombeau sans projet d'embaumement est une pure hypothèse. Comme Joseph d'Arimathie n'avait fait qu'envelopper le corps dans un linceul neuf, Marc., xv, 46, les femmes qui l'avaient vu ont pu, au moment même, se proposer de donner à Jésus un ensevelissement plus convenable. Saint Luc déclare que ce jour-là elles préparèrent déjà des aromates et des parfums, xxiii, 56. Le sabbat passé, elles vinrent accomplir leur pieux dessein. L'embaumement du corps rentre bien dans leur rôle, qui, durant le ministère en Galilée, avait consisté à suivre et à servir Jésus, Marc., xv, 41. Elles voulaient rendre au Maître un dernier service. Elles ne se souvenaient pas de l'annonce de la résurrection que, comme les apôtres, elles n'avaient probablement pas comprise, si même elles en avaient eu connaissance.

Elles craignaient de ne pouvoir pénétrer dans le tombeau, car elles avaient vu Joseph d'Arimathie rouler une pierre pour en fermer l'entrée, Marc., xv, 46, et cette pierre était fort grande, xvi, 5. Mais elle était ôtée. Elles s'en aperçoivent, sans savoir comment le fait s'est produit. Un jeune homme, qu'à son costume et à son discours elles reconnaissent pour un ange, leur apprend que Jésus est ressuscité et que son corps n'est plus au lieu où il a été déposé. Un critique qui se respecte doit reconnaître dans cette apparition d'un ange un fait merveilleux, qui n'a rien d'historique et qui trahit, par suite, le caractère secondaire et légendaire du récit qui le contient[2].

1. H. Holtzmann, *loc. cit.*, p. 82; Th. Korff, *op. cit.*, p. 152-153.

2. Cf. J. Weiss, *Das Markus-Evangelium*, p. 226. Faut-il y voir un essénien aux vêtements blancs, comme le pense Latham, *The*

M. Lake[1], s'appuyant sur la leçon du *codex Bezæ* en Marc, XVI, 6, admet bien que les femmes ont vu, au matin de Pâques, un tombeau ouvert, mais il prétend que ce ne fut pas celui de Jésus, celui que Joseph d'Arimathie avait fermé. Elles croyaient trouver le sépulcre clos ; elles en virent un autre ouvert. Un jeune homme, constatant leur erreur, leur dit bien : « Celui que vous cherchez n'est pas là ; voyez l'endroit où on l'a déposé, » et il montrait le vrai sépulcre de Jésus. Epouvantées, les femmes ne comprirent pas l'explication qu'il leur donnait, et elles s'enfuirent, croyant que le tombeau de Jésus avait été ouvert et était vide. M. Lake propose modestement cette explication, que personne ne prendra au sérieux[2]. Pour M. Loisy, Marc, le créateur de ce récit, est modéré dans l'invention du merveilleux. Il imagine l'intervention de l'ange pour ne pas faire des femmes témoins directs de la résurrection et ne pas risquer une description de celle-ci. Cette modération est une preuve de la vérité historique de son récit. S'il avait à dessein fabriqué une preuve de la matérialité de la résurrection, il ne se serait pas borné à faire dire par un ange aux femmes : « Le corps n'est plus au sépulcre » ; il serait allé plus loin et il aurait dit : « Il est sorti vivant ». Puis, pour donner à l'imagination populaire les explications qu'elle réclamait, il aurait décrit la sortie du tombeau et aurait expliqué comment la

risen Master, p. 418-419, cité par ROBINSON, *Studies in the resurrection of Christ*, p. 131-132 ; aucun critique n'acceptera cette interprétation naturaliste d'une apparition angélique. C. CLEMEN se moque de cet argument, duquel on ne peut conclure, dit-il, que la tradition évangélique n'est pas historique, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 147-148.

1. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 68-69, 251-252.

2. J. ORR, *The resurrection of Jesus*, p. 129-131.

pierre a été détournée. S'il ne le fait pas, c'est qu'il relate un fait réel, tel qu'il le connaît.

Mais M. Loisy prétend que saint Matthieu « amplifie le merveilleux dans la découverte du sépulcre[1] » et il en conclut que son récit représente un stade postérieur des légendes concernant la résurrection de Jésus. Parmi les additions, dues aux méditations personnelles de l'auteur ou à un emprunt à la tradition orale, il signale[2] le tremblement de terre dans la nuit de la résurrection et l'ange descendant du ciel devant les femmes et les gardiens du tombeau. Ces additions nécessitent une mise en scène différente. Les deux Marie viennent au tombeau, non pour embaumer Jésus, mais pour voir le sépulcre, comme si elles n'avaient eu d'autre intention que de venir pleurer devant l'endroit où reposait le corps du Sauveur. Du reste, le scellement du tombeau et les soldats placés comme gardes pour empêcher l'enlèvement ôtaient toute possibilité de pénétrer près du corps. La pierre est encore en place lorsqu'elles arrivent; mais tout à coup, il se fait un grand tremblement de terre. Un ange descend du ciel, ôte la pierre et s'assied dessus. Son visage est brillant comme l'éclair, son vêtement blanc comme la neige. Il reste en dehors du tombeau. Les gardes épouvantés se mettent à trembler et sont comme morts de stupeur. L'ange annonce aux femmes la résurrection de Jésus, les invitant à constater que le tombeau est vide, et il leur communique le message à transmettre aux apôtres. Elles s'empressent avec une crainte joyeuse d'aller renseigner les disciples; mais en chemin Jésus lui-même leur apparaît et leur

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 179.

2. *Ibid.*, p. 135. Cf. J. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium*, p. 400-401.

répète le message, déjà donné par l'ange. La présence des gardes, ignorée de Marc, de Luc et de Jean, est une addition légendaire, destinée à créer des « témoins muets » de la résurrection. Le tremblement de terre est une invention analogue à la commotion qui, au vendredi saint, ouvre les tombeaux d'où sortirent des morts ressuscités. Par l'addition rédactionnelle de la garde du tombeau, Matthieu a voulu répondre à l'accusation que les Juifs de son temps portaient contre les disciples de Jésus, d'avoir enlevé de nuit le corps de leur Maître. C'est le besoin d'apologie contre la fable de l'enlèvement, tardivement imaginée par les Juifs, qui lui a fait créer ce récit et concevoir la réponse à cette calomnie, en faisant payer les gardes pour déclarer que l'événement s'était produit pendant leur sommeil[1].

Les différences de détail entre les récits de Marc et de Matthieu proviennent de traditions différentes, plus ou moins complètes et ne se contredisant pas pour le fond. Elles ne prouveraient l'existence de traditions superposées qu'à la condition de réduire d'abord, avec les critiques rationalistes, la tradition primitive à ce minimum de faits qu'ils donnent comme la réalité historique. Mais c'est une reconstitution de l'histoire, contraire à tous les récits évangéliques et créée de toutes pièces, nous l'avons précédemment montré. Il faut admettre aussi ce principe fort contestable, non seulement que la foi crée son objet, mais encore que le besoin apologétique donne naissance à des légendes, en sorte que la prédication apostolique de la résurrection de Jésus reposerait sur la légende du tombeau vide. Cette prédication publique a commencé au début du christianisme, à la première Pentecôte

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 135.

chrétienne, ainsi que l'attestent les Actes des apôtres. Or, elle est inconciliable avec le tombeau inviolé et saint Pierre affirmait résolument dans son premier discours que Jésus était sorti de la tombe, Act., II, 24. Il s'était donc passé quelque chose d'extraordinaire au sépulcre, et les sanhédrites se préoccupaient de la prédication des apôtres ; et pour faire taire les prédicateurs importuns, ils les emprisonnaient, Act., IV, 2, 3. C'est de l'histoire authentique et c'est par une pure supposition, uniquement fondée sur les besoins de la thèse, qu'on prétend que les autorités juives n'ont entendu parler de la prédication des apôtres qu'assez tard, lorsqu'il n'était plus possible de visiter le tombeau et de faire une enquête sur le lieu de la sépulture. Imaginé tardivement par la légende chrétienne, le fait du tombeau trouvé vide n'aurait pu être imposé aux ennemis du Christ. « Quel argument redoutable auraient eu les Juifs, s'ils avaient pu, à n'importe quelle époque, en appeler au tombeau toujours occupé par le cadavre, de la même manière que saint Pierre en appelait au tombeau de David, Act., II, 29. Or, non seulement il n'y a pas de trace de pareille objection dans leur bouche, ni chez saint Matthieu, ni dans les Actes, ni dans les documents talmudiques, ni ailleurs ; mais, les difficultés qu'ils ont élevées le prouvent, ils ont reconnu eux-mêmes positivement que le corps avait disparu du sépulcre, et cela peu de jours après la sépulture. A l'affirmation du tombeau vide et à l'argument qu'en tiraient plus tard les chrétiens, ils n'ont jamais opposé une négation[1]. » Ils ont expliqué le fait par l'enlèvement du cadavre, et ils l'admettaient au moment où on dit que la légende chrétienne se formait. Saint Matthieu, en effet, dont la préoccupation

1. LADEUZE, *op. cit.*, p. 54-55.

constante est de réfuter les objections réelles des Juifs contre la messianité de Jésus et la religion chrétienne, ne leur a pas prêté, pour quelque raison apologétique, des propos ridicules qu'ils n'auraient jamais proférés. Si l'explication du tombeau vide par l'enlèvement nocturne du cadavre durant le sommeil des gardes était une fable imaginée par l'évangéliste, son apologétique eût été sans effet et eût plutôt obtenu l'effet contraire à celui qu'il espérait auprès des ennemis du christianisme, avec qui les chrétiens étaient en rapports continuels. Si donc, comme l'admet M. Meyer [1], l'enlèvement du cadavre par les apôtres a été une objection historique des Juifs à l'époque où saint Matthieu écrivait, la réponse des soldats, payés par le sanhédrin pour dire que le fait avait eu lieu pendant leur sommeil, est également historique. La réponse imaginée eût été par trop ridicule, si elle n'avait pas été vraie. Si la disparition du cadavre a eu lieu, pendant que la garde dormait, cela nous reporte aux jours qui ont suivi de près la mort du Christ. La garde du tombeau était donc un fait historique, reconnu par les Juifs à la date où fut écrit l'Évangile de saint Matthieu, sinon même à l'époque où s'est formée la tradition que cet Évangile reproduit.

C'est donc, en effet, la polémique avec les Juifs qui a donné à la tradition de saint Matthieu sa forme particulière, mais elle n'a pas créé la tradition elle-même. M. Rohrbach [2] l'a heureusement exprimée dans ce dialogue contradictoire entre Juifs et chrétiens. Les chrétiens disaient : Jésus est ressuscité. Le tombeau vide en est une preuve. Les Juifs ripostaient : Ses disciples ont enlevé le cadavre. Les chrétiens opposaient : C'est

1. *Op. cit.*, p. 108.
2. *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 79.

impossible, il y avait une garde romaine auprès du tombeau. Les Juifs répliquaient : Les soldats dormaient. Les chrétiens ajoutaient : Vos grands-prêtres ont imaginé cette calomnie et ont payé les soldats pour la répandre. Même légendaire dans la forme, cette polémique historique prouverait la réalité du tombeau trouvé vide, que les Juifs ne pouvaient expliquer que par la calomnie de l'enlèvement du corps. Ce raisonnement est admis non seulement par le P. Rose[1], mais encore par M. Holtzmann[2] et M. Korff[3]. Si saint Matthieu est le premier à parler de la garde du tombeau, ce n'est pas une preuve que c'est une légende de formation postérieure. Saint Marc n'en a pas parlé, parce que, quand il écrivait, les Juifs n'avaient pas encore lancé la calomnie de l'enlèvement du corps par les apôtres. Quand celle-ci fut répandue, il fut nécessaire d'y répondre, en relatant un fait antérieur, que le plus ancien évangéliste avait pu passer sous silence[4].

Il est donc démontré que la découverte du tombeau vide deux jours après la passion est un fait historique attesté par les quatre Evangiles et reconnu par les Juifs, qui tentent de l'expliquer par la calomnie de l'enlèvement du cadavre. La diversité des détails, que les adversaires modernes font valoir à l'encontre de la vérité historique de l'événement, ne pourrait nuire, lors même qu'elle ne se justifierait pas, à la réalité du fait brut, qui, au contraire, est mieux appuyée par quatre relations, même divergentes, que par une seule. Mais les divergences se concilient aisément, comme

1. *Etudes sur les Evangiles*. p. 308-309.
2. *Theologische Rundschau*, avril 1906.
3. *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 146-149.
4. Dentler. *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 37-38.

nous l'avons montré pour les principales. Les autres sont expliquées dans les commentaires des Evangiles [1]. L'historien se trouve donc en présence d'un tombeau ouvert et d'un cadavre disparu. Il ne peut nier un fait admis en même temps par les Juifs et par les chrétiens et il est bien obligé de l'expliquer et de dire comment le tombeau a été ouvert et le cadavre enlevé. Si le récit évangélique n'est pas le produit de la foi en la résurrection de Jésus, l'a-t-il produite elle-même et de quelle manière ? A-t-il concouru, à tort ou à raison, à persuader les chrétiens que Jésus était ressuscité ? Est-il une preuve indirecte de la réalité de cette résurrection, ou peut-il et doit-il s'expliquer par une cause purement naturelle et laquelle ? Les critiques qui admettent l'historicité du récit du tombeau vide ne peuvent se dérober à ce problème, et beaucoup ont proposé des solutions naturelles, qu'il nous faut maintenant exposer et discuter [2].

Article 2. — Explications naturelles de la découverte du tombeau trouvé vide.

Placés en présence du fait avéré et indiscutable du sépulcre de Jésus trouvé vide au lendemain de la

1. Voir spécialement J. Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfarht des Hernn*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 457-476, et l'ouvrage de M. Cellini, signalé à la bibliographie, p. 9. Voir aussi, mais avec précaution, le protestant A. Nebe, *Die Auferstehungsgechichte unseres Hernn Jesu Christi nach die vier Evangelien*, Wiesbaden, 1882.

2. Signalons la position prise par M. von Dobschütz. Il tient la découverte du tombeau vide comme un fait historique et certain, mais il prétend qu'il n'a point de relation avec la foi de Pâques à la résurrection de Jésus, qui a été produite par les apparitions. Plus tard seulement peut-être cette découverte a exercé une influence essentielle sur la forme qu'a prise la foi en la résurrection strictement corporelle de Jésus, mais elle n'en eut aucune, le jour de Pâques, pour la genèse même de cette foi. *Ostern und Pfingsten*, p. 11-25; *Probleme der Apostolischen Zeitalter*, p. 11, note 2.

passion, les Juifs, au 1er siècle de notre ère, n'ont pu l'expliquer qu'en affirmant audacieusement que les disciples avaient enlevé de nuit le cadavre de leur Maître, durant le sommeil des soldats, Matth., XXVIII, 13. Cette explication, un moment répandue parmi les Juifs, *ibid.*, 15, et encore opposée par saint Justin au Juif Tryphon[1], n'avait pu résister au choc de la polémique chrétienne, dont le premier évangéliste s'est fait l'écho. Aussi, plus tard, une autre version juive courut sur l'enlèvement du corps de Jésus. Les disciples n'en étaient plus accusés, mais tout simplement le jardinier du lieu où était le tombeau. Il avait enlevé le corps, objet de vénération, de peur que les allées et venues des pieux visiteurs ne nuisissent à ses laitues. Tertullien a relaté cette explication juive dans la virulente péroraison de son traité *De spectaculis*[2]. Les critiques modernes ont repris l'hypothèse de l'enlèvement nocturne, mais ils lui ont donné des formes diverses et en ont modifié les circonstances et les acteurs. Comme elle paraissait à beaucoup insuffisante, même sous ses variétés multiples, d'autres ont imaginé la mort apparente du crucifié, revenu à la vie après une courte léthargie et tenu faussement pour ressuscité. Nous examinerons rapidement ces deux hypothèses, en commençant par la mort apparente, conformément à l'ordre chronologique des faits.

1. *Dialogus cum Tryphone*, 17, 108, *Pat. gr.*, t. VI, col. 512-513, 725, 728. Cet apologiste déclare que les Juifs avaient envoyé de Jérusalem dans le monde entier des hommes choisis pour combattre l'hérésie impie des chrétiens. Ces émissaires disaient que les disciples de Jésus avaient de nuit enlevé du tombeau le corps de leur Maître, et que les hommes trompés ainsi avaient cru à la résurrection de Jésus d'entre les morts et à son ascension au ciel. Tertullien sait, par les Actes de Pilate, que les chefs des Juifs ont prétendu que les disciples de Jésus avaient enlevé du tombeau le corps de leur Maître. *Apologet.*, 21, *Pat. lat.*, t. I, col. 402.

2. C. XXX, *Pat. lat.*, t. I, col. 662.

§ 1. — HYPOTHÈSE DE LA MORT APPARENTE DE JÉSUS

Pour échapper à la preuve que la découverte du tombeau vide apportait au fait de la résurrection de Jésus, beaucoup de critiques, appartenant au groupe des rationalistes naturalistes, ont prétendu que Jésus n'était pas réellement mort et que sa soi-disant résurrection n'a été qu'un simple retour à la vie naturelle. Strauss[1] résume en ces termes l'exposé de cette interprétation : « Le peu de temps que Jésus resta suspendu à la croix, joint à la lenteur d'ailleurs connue de la mort par crucifiement, l'incertitude sur la nature et sur l'effet du coup de lance, qui peut-être n'est pas même historique, tout cela parut rendre douteuse la réalité de la mort. Si les exécuteurs du supplice ne conçurent aucun doute à cet égard, pas plus que les disciples eux-mêmes, cela s'expliquerait, non seulement par la difficulté générale de distinguer d'une mort réelle les évanouissements profonds et les engourdissements semblables à la syncope, mais encore par le peu de progrès qu'avaient fait alors les sciences médicales. » On en appelait à une anecdote, rapportée par Josèphe[2], de trois prisonniers juifs mis en croix dont l'un put être rappelé à la vie. Donc de même Jésus, détaché de la croix avec les apparences de la mort, n'était qu'en catalepsie, dont il sortit grâce à la fraîcheur du tombeau, à la vertu des baumes et à la forte odeur des aromates. Il revint ainsi spontanément à la vie, sans aucun secours médical. Paulus y ajoutait l'effet du tremblement de terre. Le choc acheva de

1. *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*, trad. Littré, 3e édit., Paris, 1864, t. II, p. 629-630. Cf. *Nouvelle vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dollfus, Paris, s. d., t. I, p. 392-393.
2. *Vita*, 75.

ramener Jésus à la vie et fit rouler la pierre qui fermait l'entrée du sépulcre. Jésus se débarrassa de ses linceuls et de ses bandelettes et se revêtit d'habits que le jardinier avait laissés là. Il apparut aux siens, qui le crurent ressuscité. C'était le sentiment de Bretschneider, de Paulus et de Hase [1]. D'autres ont supposé que le crucifié était revenu à la vie par un traitement médical soigneux, soit que Jésus lui-même ait prémédité le coup, en se livrant à la mort et en simulant la mort par une prompte inclination de tête, soit que ses adhérents l'aient, à son insu, plongé dans un sommeil léthargique par le moyen d'un breuvage approprié. Dans les deux cas, détaché de bonne heure de la croix, Jésus aurait été rappelé à la vie par les soins habiles dont il été aurait l'objet.

Strauss a fait bonne justice de ces explications naturelles sans aucun fondement dans les récits évangé-

1. Paul de régla (P. A. Desjardin), *Jésus de Nazareth au point de vue historique, scientifique et social*, in-8°, Paris, 1891, p. 322-341 ; Skepto, *La fin du merveilleux*, p. 64 sq., et Pierre Calluaud, *Le problème de la résurrection du Christ*, Paris, 1909, ont repris récemment cette explication démodée. Ce dernier ne voit d'autre moyen pour écarter le miracle de la résurrection que « de recourir à l'hypothèse injustement disqualifiée de la mort apparente », p. 73. Il a renouvelé le débat dont elle a été l'objet et il lui a restitué sa valeur probante, en la dégageant des bizarres arguments d'un rationalisme vulgaire et à la mode du temps des Paulus, des Schleiermacher et des Hase, p. 153. Il est convaincu que quelque chose de réel a donné lieu aux récits de la résurrection. Jésus qui n'était pas mort sur la croix, qui était seulement tombé en une longue syncope, causée par l'arrêt de la circulation du sang, est bien sorti du sépulcre, il a reparu parmi les vivants ; ses disciples l'ont vu ; il s'est entretenu, il a mangé et bu avec eux. Jésus et ses disciples ont cru à la mort réelle sur la croix, et ils ont expliqué le retour à la vie par un acte de la toute-puissance divine. Par suite, les chrétiens ont cru à la résurrection effective de leur Maître, p. 73-95. Sorti du tombeau, Jésus, pour éviter les dangers qu'il courait à Jérusalem, partit pour la Galilée. Après le dernier rendez-vous avec les siens, il se retira dans « quelque retraite cachée, probablement dans une de ces nombreuses métairies, dont ses amis, disons plus ses frères, les Esséniens avaient couvert la Palestine à cette époque, » p. 133-134.

liques. Pour lui, Jésus est mort et n'est jamais revenu à la vie. Rien n'atteste la mort purement apparente. Les moyens naturels imaginés pour tirer Jésus de son évanouissement sont insuffisants; si les baumes avaient pu adoucir les blessures, les aromates auraient plutôt exercé une action stupéfiante et asphyxiante. L'exemple cité par Josèphe n'a rien de concluant. Nous ignorons la durée de la crucifixion de ces soldats. D'ailleurs, ils étaient encore vivants, lorsqu'on les descendit de la croix, et, malgré les soins empressés que l'historien juif leur fit prodiguer, deux moururent et un seul fut sauvé. La crucifixion est donc plus mortelle qu'on ne le prétend, et l'art médical inefficace le plus souvent, même dans le cas de mort non réelle. Fût-elle possible, cette explication ne rend pas compte de la foi des disciples en la résurrection miraculeuse du Messie Jésus. « Que penser de ce Messie demi-mort qui sort péniblement du tombeau, qui traîne un corps malade, qui a besoin des secours de la médecine, de bandages, de fortifiants et de ménagements, et qui finit par succomber? Est-ce lui que ses disciples auraient pris pour le vainqueur de la mort et de la tombe, pour le prince de la vie? Sont-ce de telles images qui eussent pu les animer à leur œuvre future? Non : une pareille résurrection n'eût pu qu'affaiblir l'impression que sa vie et sa mort avaient faite sur eux et l'éteindre dans les brouillards du souvenir élégiaque. Jamais elle n'eût transformé leur deuil en enthousiasme, leur respect en adoration[1]. » Enfin, elle n'excuse pas Jésus et ses disciples de fraude et d'imposture. Quels qu'aient été les moyens naturels de son retour à la vie, Jésus aurait dû détromper ceux de ses

1. *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 394-395. Cf. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I, p. 372-373.

adhérents qui le croyaient réellement ressuscité [1]. « Et que serait-il devenu à la suite de cette pénible convalescence? Il s'en serait allé mourir, selon tel savant, dans un couvent essénien, selon tel autre (M. de Bunsen), dans une auberge en Phénicie où il aurait été chercher des adhérents parmi les païens de la contrée, mais toujours en cachant cette fin misérable à ses apôtres, ainsi de manière à les laisser volontairement dans leur erreur [2]. »

§ 2. — HYPOTHÈSE DE L'ENLÈVEMENT DU CORPS DE JÉSUS

L'ancienne hypothèse de l'enlèvement a été reprise dans les temps modernes et diversement modifiée.

Reimarus, l'auteur longtemps inconnu des *Fragments* de Wolfenbuttel, renouvela simplement la première explication imaginée par les Juifs; les disciples de Jésus avaient enlevé nuitamment le corps de leur Maître, et ils avaient fait croire qu'il était ressuscité en inventant des récits peu concordants de la résurrection et des apparitions qui la suivirent. Strauss a si

1. Pour M. Calluaud, « la conduite de Jésus se dérobant aux entraînements irréfléchis de la foule, bien loin d'encourir le moindre blâme, est, au contraire, vraiment divine. Car elle est une application par le fait de cette grande vérité encore trop souvent méconnue que la force brutale ne peut fonder une œuvre durable. » *Op. cit.*, p. 141. « La prudence de Jésus, pendant sa vie d'outre-tombe, n'est pas plus en opposition avec le sacrifice absolu de soi que celle dont il a fait preuve avant le drame du Calvaire (en se dérobant à la poursuite de ses ennemis). Prétendre le contraire, c'est élever l'étrange prétention de se croire, au point de vue moral, plus scrupuleux que Jésus lui-même. » *Ibid.*, p. 145.

2. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 585. Cf. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 310-311; Steude, *Die Auferstehung Jesu Christi*, 2e édit., Gutersloh, s. d., p. 23-34; Distelдorf, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 551-553; Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hernn Jesu Christi*, p. 60-64, 192-195; J. A. Porret, *Jésus-Christ est-il ressuscité?* Genève, 1899, p. 17-21.

vigoureusement réfuté cette explication que personne n'a osé la reprendre. Il a bien vu que le découragement qui avait saisi les apôtres à l'arrestation de leur Maître écarte d'eux tout soupçon de fiction et d'imposture, d'autant que ce découragement a été suivi chez eux d'un courage et d'une constance surprenants à annoncer, au milieu des plus grands dangers, la résurrection de Jésus. Un mensonge inventé par eux-mêmes, Origène le remarquait déjà, n'aurait pu opérer en eux ce changement. Leur transformation en apôtres ne s'expliquerait pas si, au lendemain de la passion, n'était survenu quelque événement consolant et extraordinaire qui les convainquît de la résurrection de Jésus crucifié. Ils ont cru que Jésus était sorti vivant du tombeau, et cette croyance a changé leur vie et leur a imposé les plus graves devoirs. Leur foi si vive et si décisive, quelle qu'en soit d'ailleurs la cause, éloigne d'eux tout soupçon d'imposture, elle ne s'expliquerait pas s'ils avaient eux-mêmes enlevé le corps du sépulcre, pour accréditer la résurrection. Leur sincérité indéniable exclut toute idée de tromperie préméditée[1].

A défaut de cette hypothèse, définitivement ruinée, d'un enlèvement du corps par les apôtres en personne, les critiques n'abandonnèrent pas l'idée du vol ou du déplacement qu'ils imaginèrent opéré par d'autres

1. *Vie de Jésus*, t. II, p. 632-636. Cf. P. Rose, *op. cit.*, p. 309-310 ; Ladeuze, p. 57 ; Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 296-297 ; Disteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 549-551 ; Korff, *Die Auferstelung und Himmelfahrt*, etc., p. 187-192 ; F. Godet, *loc. cit.*, p. 584 ; Porret, *op. cit.*, p. 15-17. Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. II, p. 459, rejette aussi cette hypothèse : « Quand on connaît l'état d'esprit des disciples au lendemain de la passion, leur profond découragement, leur incrédulité première quand les femmes viennent leur parler de la résurrection du Maître, il n'est pas un moment vraisemblable qu'ils se fussent concertés pour aller dérober son corps afin de faire croire ensuite qu'il était ressuscité. » Cf. E. Saint-Paul, dans la *Préface* au livre de M. Calluaud, p. 7-8.

acteurs. Tout en admettant la possibilité de l'enlèvement par quelques disciples qui, à l'insu des autres, auraient transporté le cadavre de Jésus en Galilée, Renan recourt à d'autres hypothèses, également possibles : l'enlèvement par les Juifs, qui voulaient empêcher l'affluence autour d'une tombe obscure, ou par le propriétaire du jardin, étranger à la secte et voulant débarrasser son caveau du cadavre qui en avait pris possession, ou par le jardinier, ou plutôt par Marie de Magdala, la main d'une femme se révélant dans le suaire plié soigneusement à part des linceuls dans un coin[1]. Toutes les suppositions, même les moins fondées et les plus invraisemblables, sont bonnes quand il s'agit d'écarter un miracle. D'autres ont pensé que Joseph d'Arimathie avait des raisons graves pour faire enlever le corps de Jésus; mais ces raisons sont variables selon la variété de l'imagination des critiques. Pour ceux-ci, Joseph ne voulait pas laisser le corps de son ami exposé aux brutalités possibles (prévues peut-être à quelque indice certain) de personnes soudoyées par le sanhédrin, et il aurait donné à son jardinier l'ordre d'ensevelir Jésus dans un autre endroit, qui est resté ignoré. Au sentiment d'Oscar Holtzmann[2], il ne convenait pas à Joseph, qui n'était pas disciple de Jésus, de garder dans son tombeau de famille, prêté par charité, en raison de la hâte qu'on dut mettre à la sépulture, le corps d'un crucifié; c'est pourquoi, le sabbat passé, il se serait empressé de le faire déposer secrètement en un autre

1. *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 39-43. Strauss, *op. cit.*, t. II, p. 636, écarte l'hypothèse de l'enlèvement par le propriétaire du tombeau. Les disciples, dit-il, auraient dû en être informés dans la suite, et alors revient avec toute sa force son argumentation précédente.

2. *Leben Jesu*, Leipzig, 1901, p. 392-393.

tombeau. Henri Holtzmann[1] a supposé que Joseph, n'ayant pu, au soir de la passion, donner à Jésus qu'une sépulture provisoire dans son propre tombeau, lui en donna ailleurs une définitive durant la nuit qui suivit le sabbat. En conséquence, les femmes venant au point du jour, au premier sépulcre, le trouvèrent vide. Il a développé cette hypothèse dans son article de la *Theologische Rundschau*, en 1906. Joseph voulait encore mettre en sûreté le corps de Jésus. Aussi le transporta-t-il en secret dans un autre tombeau, non pas sans doute à Jérusalem, mais plutôt à Arimathie, sa patrie. Ce transfert fut inconnu autant des disciples de Jésus que des autorités juives. M. Ladeuze[2] et M. Korff[3] ont pris la peine de discuter cette explication de pure fantaisie. Fût-il admis que Joseph n'ait pas été disciple de Jésus, il n'a pu ignorer le bruit répandu du tombeau trouvé vide. A moins de supposer avec H. Holtzmann qu'il était mort ou qu'il avait changé de pays, on ne comprend pas qu'il se soit tu et qu'il n'ait pas dévoilé aux disciples, s'il était de leur nombre, leur erreur sur le tombeau vide, ou aux Juifs, dans l'hypothèse de sa non-conversion au christianisme, son action qui ruinait la base de la foi chrétienne en la résurrection de Jésus.

Albert Réville a pensé que les Juifs avaient enlevé le cadavre de Jésus pour le faire disparaître. La politique du sanhédrin montre que les autorités juives en voulaient spécialement à Jésus qu'elles redoutaient personnellement. « Par conséquent le fait de sa sépulture dans un tombeau honorable devait leur déplaire. N'était-ce pas comme une protestation contre ceux

1. *Die Synoptiker*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 105.
2. *Op. cit.*, p. 57-58.
3. *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 224-230.

qui l'avaient fait mourir dans la honte et l'abjection? N'avaient-ils pas à craindre... que ce sépulcre ne devînt un lieu de réunion ou de pèlerinage pour les partisans du prophète galiléen dont ils devaient savoir que le nombre était considérable dans sa province natale? Il y avait un moyen bien simple de parer à ce danger, c'était de faire disparaître le corps, de l'enterrer dans quelque coin ignoré, ou même de le détruire. C'est ce qui dut être fait avec mystère dans la soirée du samedi et très probablement avec le concours de soldats romains payés en conséquence. On n'avait pas avec eux à redouter leur indiscrétion au sein d'une population dont ils vivaient séparés. Il se pourrait même que les meneurs eussent obtenu l'assentiment de Pilate, en lui présentant cette mesure comme le moyen le plus efficace de prévenir ces rassemblements d'exaltés dont les procurateurs se défiaient toujours beaucoup. C'eût été dans la logique de leur combinaison[1]. » M. Edouard Le Roy a imaginé une hypothèse analogue. Il l'a résumée en ces termes : « Mécontents de la permission octroyée par Pilate à Joseph d'Arimathie, les Juifs auraient fait enlever le corps afin qu'il subisse le sort que la loi et l'usage réservaient aux cadavres des suppliciés[2]. » Ce sont donc encore les Juifs qui ont enlevé le corps, mais pour des motifs différents, que ne justifie pas pleinement l'exposé qu'en fait M. Le Roy, p. 189-192.

Le P. Rose a opposé à l'hypothèse de l'enlèvement du corps par les sanhédrites une réfutation inébranlable. En effet, les apôtres ont affirmé non seulement

1. *Jésus de Nazareth*, t. II, p. 460-461. Cf. P. Rose, *op. cit.*, p. 312-314. Voir aussi Giran, *Jésus de Nazareth*, 2e édit., Paris, 1909, p. 178-182.

2. *Dogme et critique*, p. 189.

devant le peuple, mais aux sanhédrites eux-mêmes, la résurrection de leur Maître peu de semaines après la passion. Pierre et Jean furent emprisonnés pour ce fait (c'est de l'histoire), et ils comparurent devant le tribunal juif, Act., IV, 1-12. Les sanhédrites voulurent leur imposer silence; les apôtres refusèrent de se taire, et le tribunal les renvoya absous, ne trouvant aucune raison de les punir, *ibid.*, 13-21. « Conçoit-on qu'en face de cette prédication solennelle de la résurrection de l'homme qu'ils ont voulu détruire en le crucifiant, ces autorités haineuses et sarcastiques, si elles ont contribué à l'enlèvement du cadavre, soient restées silencieuses et inactives? La pièce à conviction était entre leurs mains; ils pouvaient ébranler d'un seul geste, d'une parole, la foi nouvelle dont les progrès rapides les inquiétaient, et après avoir tué le prophète, ruiner son œuvre pour toujours [1]. Si les sanhédrites se sont tus, s'ils n'ont pas opposé ce démenti éclatant, c'est parce qu'ils n'étaient pas en état de le fournir. A leur insu et sans eux, le sépulcre avait été dépouillé de son cadavre... Ils n'avaient pas conscience d'avoir contribué au rapt et ils reprochaient aux disciples du Nazaréen de l'avoir commis... Les amis du Sauveur sont absous de l'enlèvement du cadavre; ses ennemis ne se souviennent pas de l'avoir dérobé. Qu'est-il donc devenu s'il n'a pas été repris par la vie, s'il n'est pas ressuscité [2]? » M. Ladeuze [3] se pose la même question :

1. S'ils ne pouvaient produire le corps, jeté à la fosse commune, ils pouvaient publier leur manœuvre, en appeler au témoignage de Pilate, dont ils n'avaient rien à craindre dans leurs poursuites contre les disciples du Nazaréen. LADEUZE, *op. cit.*, p. 56-57.

2. *Etudes sur les Evangiles*, p. 315-316. Cf. STAPFER, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 282-284; ROBINSON, *Studies in the resurrection of Christ*, p. 69-71.

3. *Op. cit.*, p. 58.

« Qui donc a enlevé le cadavre ? Ce n'est pas un ami, répond-il. Ce n'est pas un ennemi. Ce n'est pas un étranger ! Depuis plus de dix-neuf siècles, Matth., XXVIII, 12-15, on a épuisé toutes les hypothèses pour échapper au miracle ; à aucune, on n'a pu donner aucune vraisemblance. Il ne reste qu'une réponse possible : le Christ est sorti de lui-même de son sépulcre ! Il est ressuscité corporellement ! »

La découverte du tombeau vide n'est pas une légende ; c'est un fait historique au sens scientifique du mot[1], puisqu'il a été constaté et que cette constatation est attestée par des documents dignes de foi. Ce n'est pas un produit de la foi en la résurrection. Il ne peut, d'autre part, s'expliquer naturellement, les multiples explications naturelles imaginées par les incroyants ne tiennent pas debout et ne résistent pas à un examen sérieux[2]. Ce fait reste donc une preuve, indirecte il est vrai, mais solide et inattaquable de la résurrection. Le corps, disparu du tombeau, en est sorti vivant, puisque les disciples l'ont vu et qu'il s'est montré à eux. Les apparitions de Jésus ressuscité prouvent directement la réalité de la résurrection corporelle.

1. P. ROHRBACH, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 83.

2. RIGGENBACH, *Die Auferstehung Jesu*, p. 31 ; DENTLER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 55-57 ; LEPIN, *Les théories de M. Loisy*, p. 353-357.

CHAPITRE II

Les apparitions de Jésus ressuscité.

Dès que l'on a comparé les récits évangéliques de la résurrection, on a constaté leur désaccord, au moins apparent, sinon réel, surtout relativement aux apparitions du ressuscité. Celles-ci ne se sont produites, selon les différents récits, ni au même temps, ni au même lieu, ni pour les mêmes personnes, ni dans les mêmes circonstances, et on a multiplié les essais de conciliation[1]. La critique de ces narrations évangéliques a pris, dans ces derniers temps,

1. C'est au cours du IIIe siècle que ces divergences ont été observées. Aucun écrivain ecclésiastique du IIe siècle n'en parle. Celse lui-même, qui a fait valoir si habilement contre les Evangiles les antilogies apparentes de leurs récits, n'a pas remarqué celles qui concernent la résurrection de Jésus. Nous ne possédons la fin d'aucun des commentaires d'Origène sur les Evangiles, et nous ignorons si, selon sa méthode ordinaire, il a étudié les différences des narrations évangéliques sur les derniers jours de la vie du Seigneur. Les premières discussions connues ont été faites par saint Denys d'Alexandrie à propos de l'heure où l'on terminait le jeûne eucharistique. Avec Eusèbe de Césarée, au IVe siècle, commence l'examen approfondi des divergences relatives à la résurrection et aux apparitions de Jésus. Il occupe les principaux Pères du IVe et du Ve siècles, et il continue au cours des âges jusqu'à nos jours. Les Pères donnent de ces difficultés des solutions fort divergentes, et ils ne sont d'accord qu'en un seul point : ces contradictions ne sont qu'apparentes et elles n'autorisent pas à faire accuser les évangélistes d'erreur. Leurs solutions, le plus souvent isolées et partielles, ne forment pas un ensemble, ne se relient pas et sont parfois inconciliables entre elles, même dans les écrits divers d'un seul et unique auteur. Voir, à ce sujet, les leçons professées à l'Institut catholique de Paris en 1883-1884 par M. l'abbé Paulin Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie pratique* (lithog.), t. II, p. 441-508 ; c'est ce qu'on peut trouver de plus complet et de plus suggestif, nonobstant quelques vues hypothétiques.

une forme nouvelle qui laisse loin derrière elle les anciennes objections, ressassées de siècle en siècle contre la vérité de ces récits. On continue à s'appuyer sur leurs divergences pour leur refuser tout crédit; mais on le fait en groupant ces contradictions apparentes en deux séries de narrations, qui représentent deux traditions dissonantes et inconciliables et que l'on nomme *galiléenne* et *hiérosolymitaine*, selon qu'elles rapportent les apparitions du ressuscité exclusivement en Galilée ou à Jérusalem. Saint Marc, en dehors de la finale, XVI, 9-20, et saint Matthieu, comme l'Evangile apocryphe de Pierre, récemment retrouvé pour cette partie du récit, ne parlent que d'apparitions ayant eu lieu en Galilée. Saint Luc, saint Jean, si on laisse de côté l'appendice du chapitre XXI, et la finale actuelle de Marc, au contraire, ne relatent que celles qui se sont produites à Jérusalem ou en Judée. Il faut exposer plus longuement cette forme nouvelle de l'objection et les fondements qu'on lui donne avant de présenter les divers essais de solution que l'on a proposés. Ce chapitre se divisera donc tout naturellement en deux articles : 1° les apparitions galiléennes et hiérosolymitaines ou judéennes; 2° les essais de conciliation des deux traditions.

ARTICLE 1.

Les apparitions galiléennes et judéennes.

Les diverses apparitions du ressuscité, narrées dans les récits évangéliques, se groupent donc en deux séries, caractérisées par le théâtre où elles se produisent. Les unes sont localisées en Galilée, conformément au message que l'ange confia aux saintes femmes pour les apôtres au matin de Pâques; les autres sont pla-

cées à Jérusalem ou dans les environs, et les récits qui les mentionnent semblent ignorer et exclure même le départ des apôtres pour la Galilée, puisque le Sauveur aurait ordonné aux siens de demeurer à Jérusalem jusqu'à ce qu'ils soient revêtus de la force d'en haut. Ces faits, si différents, représentent donc au moins deux traditions divergentes, sinon tout à fait inconciliables[1].

§ 1. — LES APPARITIONS GALILÉENNES

Elles sont racontées dans le récit primitif de Marc, dans l'Evangile de saint Matthieu, dans l'appendice du quatrième Evangile et dans l'Evangile apocryphe de Pierre.

Quand on parle de saint Marc comme témoin de la tradition galiléenne des apparitions du ressuscité, on n'entend que le récit authentique, XVI, 1-8, et on exclut la finale actuelle, 9-20, qu'on déclare être une addition postérieure réunissant et combinant les apparitions judéennes, racontées par Luc et Jean (hormis l'appendice du chapitre XXI). C'est une question, en

1. P. Rohrbach, *Der Schluss des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien Kanon und die kleinasiatischen Presbyter*, Berlin, 1894 ; *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 14-65 ; A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. I, p. 69 ; F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 14-29 ; A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 26-105, 125-130. Cf. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 201-217 ; Giran, *Jésus de Nazareth*, p. 183-188 ; P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 277-282 ; Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 19-26. Les théories de M. Rohrbach ont été fortement réfutées par Ed. Riggenbach, *Die Quellen der Auferstehungsberichte, Aus Schrift und Geschichte*, dans les *Theologische Abhandlungen C. von Orelli gewidmet*, 1899, p. 507-539, et par Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 19-49. M. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, p. 111-122, expose et discute les anciennes vues des critiques protestants sur les divergences des Evangiles relativement aux apparitions de Jésus ressuscité.

effet, que les critiques ne mettent plus en doute aujourd'hui, que le texte primitif du second Evangile se termine au verset 8 du chapitre XVI par les mots : ἐφοβοῦντο γάρ, et que les versets suivants recommencent un récit nouveau, différent du cadre précédent et dans un esprit et un style tout à fait autres. Que l'ouvrage original, par la malhabileté du rédacteur qui aurait inventé ce détail[1], ou pour une cause inconnue, n'ait pas été achevé et ait été clos sous une forme si abrupte, ou que, plus probablement, il ait eu une conclusion plus satisfaisante qui a été remplacée plus tard par la finale actuelle et a été perdue, on ne peut attribuer à l'auteur du second Evangile les onze derniers versets de notre texte actuel. Par conséquent, seul le début du chapitre, XVI, 1-8, nous renseigne sur la tradition à laquelle se rattachait l'écrivain original, saint Marc.

Or, bien que ces versets authentiques ne relatent aucune apparition de Jésus, il n'y a pas le moindre doute à avoir que si l'auteur en connaissait, elles avaient eu lieu en Galilée[2]. En effet, le message, dont l'ange, devant le tombeau vide, charge les femmes pour les apôtres, a pour objet de prévenir Pierre et les autres disciples que le Maître les attend en Galilée et qu'ils le verront en cette contrée, comme lui-même

1. LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 257. « La forme abrupte de la conclusion n'a rien d'extraordinaire en un ouvrage aussi mal composé. » *Ibid.*, p. 105. Cf. J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, p. 343; *Das Markus Evangelium*, p. 226-227; H. GRESSMANN et E. KLOSTERMANN, *Markus*, p. 147.

2. LOISY, *ibid.*, t. I, p. 105. « Le rédacteur se dispenserait néanmoins de décrire aucune apparition, soit parce qu'il ne se proposait pas de raconter les origines de la prédication chrétienne, soit parce qu'il avait l'intention de les raconter dans un autre livre qu'il n'aura point écrit ou qui se sera perdu, soit parce que l'argument du tombeau vide lui a paru former une meilleure conclusion que les récits des visions. » *Ibid.* Cf. *Quelques lettres*, etc., p. 225.

le leur avait déjà prédit, XVI, 6. Les termes mêmes du message sont identiques à ceux de l'avertissement que Jésus avait donné à ses disciples après le festin eucharistique : « Mais quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. » Marc., XIV, 28. Même si, avec M. Loisy[1], on attribue au rédacteur du second Evangile l'invention et de cet avertissement et du récit de la découverte du tombeau vide, on doit reconnaître que cet auteur a inséré dans son écrit le discours de l'ange qui était destiné, « soit à préparer le récit d'une apparition galiléenne, soit plutôt à faire droit à la tradition concernant les apparitions du Christ en Galilée »[2]. Enfin, au sentiment de quelques critiques, nous le verrons, l'appendice du quatrième Evangile, XXI, et l'Evangile apocryphe de Pierre auraient utilisé la finale perdue de Marc, en racontant l'apparition de Jésus à Pierre et aux autres apôtres sur le lac de Tibériade[3].

Le récit de saint Matthieu est en relation étroite avec celui de saint Marc. Le premier évangéliste reproduit, lui aussi, l'avertissement, donné au repas pascal, de se rendre en Galilée, XXVI, 32. Au matin de Pâques, il rapporte la visite des femmes au tombeau, le message confié par l'ange et réitéré par le Sauveur, XXVIII, 1, 7, 10. Tout cela, malgré les différences de détail, est dans le même plan que dans Marc. Mais Matthieu ajoute, 16-20, la narration de la vision annoncée au verset 10. Jésus apparaît aux Onze, en Galilée, sur la montagne que Jésus leur avait indiquée. Toutefois, il avait relaté auparavant une apparition du ressuscité aux saintes femmes, tandis qu'elles retour-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 101-104; t. II, p. 548, 719-720.
2. *Ibid.*, t. II, p. 720.
3. *Ibid.*, t. I, p. 105.

naient avec crainte et joie à Jérusalem. Ce récit, s'il était authentique, contredirait la théorie qui fait de saint Matthieu un témoin de la tradition exclusivement galiléenne. Aussi, pour sauver la théorie, ses partisans doivent-ils le déclarer étranger à la première rédaction. L'apparition de Jésus aux femmes n'est pas préparée par les événements antérieurs, elle est plutôt contraire au discours de l'ange, annonçant que Jésus précède ses disciples en Galilée. Après Wernle, M. Loisy dit qu'elle « fait double emploi avec ce qui vient d'être raconté d'après Marc, et n'a pas de signification propre, ni même d'originalité dans la forme[1] ». Saint Matthieu, en l'insérant dans son écrit, fait donc brèche à la tradition galiléenne, dont toutefois il n'ose pas s'écarter pour le principal. Il ajoute ainsi à sa source des renseignements plus ou moins vagues, qu'il a pu trouver ailleurs. D'autre part, il ne relate qu'une seule apparition de Jésus à ses disciples en Galilée, mais cette unique manifestation « en résume plusieurs autres[2] ».

Le récit de la pêche miraculeuse sur le lac de Tibériade, qu'on lit dans le dernier chapitre du quatrième Evangile, et qui est commencé dans les dernières lignes, malheureusement incomplètes, de l'Evangile apocryphe de Pierre, appartient à la tradition galiléenne. Quelques critiques ont même pensé qu'il

1. *Ibid.*, t. I, p. 135 ; t. II, p. 725 ; *Quelques lettres*, p. 226. Cf. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 6-7.

2. *Ibid.*, t. II, p. 726. « Le caractère général de la mise en scène, des traits descriptifs, du discours attribué au Sauveur, invitent à penser que le rédacteur du premier Evangile, ne trouvant pas dans ses sources écrites le détail des apparitions connues de la tradition apostolique, a résumé en un seul tableau la signification et les conséquences de la résurrection, il aura fait de ce tableau l'apparition galiléenne annoncée dans Marc. » *Ibid.*, t. II, p. 746.

dépendait de la finale perdue de Marc et en reproduisait le fond[1].

Le chapitre XXI du quatrième Evangile, qu'il soit de la même main que l'écrit dont il est l'appendice, ou qu'il provienne d'un autre écrivain, raconte une apparition galiléenne. Les apôtres, en effet, étaient retournés dans leur patrie et avaient repris leur premier genre de vie. Or, un jour que Simon Pierre allait pêcher au lac de Tibériade, six apôtres l'accompagnèrent. Leur pêche avait été infructueuse, quand Jésus les aborda et leur indiqua de quel côté il fallait jeter le filet pour prendre des poissons. Mais ignorant peut-être encore la résurrection, ils ne reconnaissaient pas leur Maître. Ils suivirent son conseil qui leur réussit au point qu'ils ne pouvaient retirer le filet, tant le nombre des poissons qu'il retenait était considérable. Le disciple bien-aimé reconnut le Seigneur, qui mangea avec les siens et réhabilita Pierre en lui faisant produire une triple protestation d'amour, pour effacer son triple reniement. Afin de rattacher ce récit au chapitre précédent, dans lequel l'auteur avait raconté deux apparitions judéennes, le rédacteur de l'appendice déclare que cette apparition de Jésus sur le lac était la troisième qui se produisait depuis la résurrection. Mais c'est là une donnée purement rédactionnelle, à laquelle on ne peut accorder de valeur historique. Nonobstant le caractère secondaire de tout le récit actuel, il est clair que le rédacteur a exploité un fond primitif, qui représentait la tradition exclusivement galiléenne et provenait probablement

1. P. Rohrbach, *op. cit.*, p. 40-49; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 258-259.

de la finale perdue de Marc[1]. Selon M. Loisy[2], les presbytres d'Ephèse, tout en ayant fait peut-être la suppression de la finale authentique de Marc, parce qu'elle ne s'accordait pas avec la tradition judéenne représentée par Luc et le chapitre xx de Jean, auraient trouvé moyen de conserver ce morceau en le rattachant tant bien que mal à leur Evangile préféré. « Cette hypothèse peut paraître compliquée, ajoute-t-il ; dans l'ensemble, elle n'est pas dépourvue de probabilité. »

L'Evangile apocryphe de Pierre correspond aux Evangiles canoniques de Marc et de Matthieu pour les événements postérieurs à l'ensevelissement. Il parle de la garde mise au tombeau et de l'apparition des anges. Il décrit la résurrection elle-même, la venue des femmes au sépulcre, la découverte de ce sépulcre vide, l'apparition de l'ange sans message et la fuite des femmes épouvantées. Et un récit incomplet de l'apparition suit immédiatement ce détail : « Or, c'était le dernier jour des azymes, et beaucoup s'en allaient, retournant chez eux, parce que la fête était finie. Et nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurions et nous étions très affligés ; et chacun, fort attristé de ce qui s'était passé, s'en retourna chez lui. Et moi, Simon Pierre, et André, mon frère, prenant nos filets, nous allâmes à la mer, et il y avait avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur...[3] » Malgré

1. Ce récit procède d'une tradition incompatible avec le point de vue du chapitre xx, mais il se trouve être en même temps, pour le fond et dans sa donnée générale, antérieur aux finales canoniques de Marc, de Matthieu et de Luc. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 15.

2. *Le quatrième Evangile*, Paris, 1903, p. 926. Cf. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 788.

3. A. Loisy, *L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre*, dans *L'enseignement biblique*, mars-avril 1893, *Chronique*, p. 51-54 ; A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, t. IX, fasc. 2, p. 12. Voir plus haut, p. 65.

les additions légendaires faites à la tradition primitive, on voit clairement que l'écrit apocryphe suit la même marche que l'Evangile de Marc. Comme celui-ci, pour le lendemain de Pâques, il s'arrête à la fuite des femmes épouvantées, bien qu'il ne reproduise pas le message de l'ange. Il se termine par une apparition de Jésus sur le lac. Le récit ne coïncide pas pour les détails avec la narration analogue du chapitre XXI du quatrième Evangile. On ne peut douter, néanmoins, de leur accord pour le fond. Or, ils rentrent tous deux dans la tradition galiléenne à laquelle se rapporte Marc, et comme l'Evangile de Pierre suit Marc, il est légitime de penser que la finale perdue du second Evangile racontait une apparition de Jésus sur le lac de Tibériade, celle de la pêche miraculeuse et de la réhabilitation de saint Pierre[1].

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette dernière hypothèse, il reste, dit-on, qu'une série de documents, l'Evangile de Marc, sans sa finale apocryphe, l'Evangile de saint Matthieu, l'appendice du quatrième Evangile, séparé du corps du livre auquel il est annexé, et l'Evangile apocryphe de Pierre, ne relate que des apparitions de Jésus en Galilée. Ces documents sont donc les témoins d'une tradition spéciale, qui ignorait les apparitions à Jérusalem et en Judée, le jour même de Pâques. Une autre série, au contraire, n'a connu que ces apparitions judéennes à l'exclusion des galiléennes.

§ 2. — LES APPARITIONS JUDÉENNES

La tradition judéenne est représentée par saint Luc, saint Jean, hormis le chapitre XXI, et par la finale apocryphe de Marc.

1. Voir plus haut, p. 97-98.

Le troisième Evangile raconte, comme les deux premiers, la visite des femmes galiléennes au tombeau ; mais dans le message de l'ange il omet la mention du rendez-vous en Galilée, comme il avait omis la promesse faite par Jésus avant sa mort de rejoindre les siens en cette contrée. Dans sa narration, l'ange dit seulement : « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit lorsqu'il était encore en Galilée, » XXIV, 6. Mais, ce qui est plus frappant encore, il omet toute apparition de Jésus en Galilée. Les femmes, revenant du tombeau, racontent aux apôtres la découverte du tombeau vide et l'apparition des anges ; les apôtres n'ajoutèrent pas foi à leurs paroles et tinrent leur récit pour une rêverie. Pierre courut cependant au tombeau vérifier leurs dires, 9-12. Le troisième évangéliste ne raconte ensuite que les apparitions judéennes. Celle qu'eurent deux disciples sur le chemin d'Emmaüs est longuement narrée ; les autres sont groupées autour d'elle et lui sont coordonnées. Quand les deux voyageurs rentrèrent, le soir même, à Jérusalem, ils trouvèrent les Onze assemblés et sachant la résurrection de Jésus, qui était apparu à Simon, 33, 34. Cette apparition, à laquelle il est fait une simple allusion, n'a pu avoir lieu qu'à Jérusalem [1]. Tandis que les premiers rapportaient ce qui leur était advenu, Jésus se présente soudain au milieu de l'assemblée. Pour prouver qu'il

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 765, tient cette apparition à Pierre comme ayant eu lieu en Galilée et comme identique à celle de la pêche miraculeuse, et il estime que Luc, qui voulait raconter seulement les apparitions hiérosolymitaines, n'a pu décrire une apparition qui eut lieu près du lac de Tibériade, et qu'il s'est borné à une simple allusion, en la rapportant implicitement au jour de la résurrection. Pour une autre explication, fondée sur une leçon spéciale d'Origène (voir p. 765-767), et développée par Resch, les deux apparitions aux disciples d'Emmaüs et à Simon seraient la même, Simon étant un des deux disciples.

n'est pas un esprit, il montre ses pieds et ses mains où se trouve encore la marque des clous de la crucifixion, et les leur fait toucher ; puis, il mange du poisson pour enlever leurs derniers doutes sur la réalité de son corps. Enfin, les emmenant vers Béthanie, il les bénit et s'éloigne d'eux, et ils reviennent à Jérusalem en grande joie. Dans cette perspective, l'ascension aurait donc eu lieu le jour même de la résurrection, et trois apparitions se seraient produites en Judée, ce même jour, à Pierre, aux disciples d'Emmaüs et aux Onze avec eux [1].

Les manifestations de Jésus sont exclusivement hiérosolymitaines dans le chapitre xx du quatrième Evangile. Marie-Madeleine, qui vient seule au sépulcre au matin de Pâques, a trouvé le tombeau ouvert et vide et en avertit les apôtres Pierre et Jean, qui constatèrent tour à tour la vérité du fait. Madeleine, revenue avec eux, demeure près du tombeau. En se penchant à l'intérieur, elle voit deux anges qui l'interrogent sur la raison de ses larmes. Persuadée de l'enlèvement du corps, elle leur demande où ils l'ont mis. Jésus se montre ; elle le prend pour le jardinier et elle le prie de lui dire où il a placé le cadavre, si c'est lui qui l'a enlevé. Jésus se fait reconnaître et la charge d'un message aux apôtres. Marie remplit sa mission et raconte sa vision. Le soir du même jour, Jésus pénètre dans la maison où les apôtres, sauf Thomas, étaient réunis, et il leur fait voir ses mains et son côté. Huit jours après, nouvelle apparition au même lieu, mais en présence de Thomas qui, demeuré incrédule, est convaincu par l'attouchement des plaies de son Seigneur et de son Dieu. Saint Jean ne raconte donc que des apparitions hiérosolymitaines.

1. A. Loisy, *Quelques lettres*, etc., p. 189-190, 191, 226-227.

La finale actuelle de saint Marc ne mentionne non plus que des apparitions qui ont eu Jérusalem pour théâtre, quoique le narrateur évite de le dire positivement. Son récit, qui ne répond pas au texte authentique qu'il est censé compléter, « est, dit M. Loisy[1], un véritable sommaire des apparitions racontées dans la finale de Matthieu, le dernier chapitre de Luc et l'avant-dernier de Jean, avec certaines additions, dont il est généralement facile de déterminer la provenance ». Simple catalogue, il indique comme première apparition celle dont fut favorisée Marie-Madeleine et qui laissa les apôtres incrédules, puis celle des deux disciples, à laquelle les apôtres ne crurent pas encore, enfin celle faite aux Onze, à qui Jésus reproche leur incrédulité et confie la mission d'évangéliser le monde entier. Cette troisième apparition est immédiatement suivie de la mention de l'ascension.

Il y aurait donc, à côté de la tradition galiléenne des apparitions de Jésus ressuscité, une autre tradition qui place ces apparitions sur un théâtre différent, Jérusalem, et en un autre temps, le jour même de Pâques ou huit jours après. Les critiques libéraux et rationalistes tiennent pour irréductible leur opposition ; il leur paraît impossible de les concilier, et ceux qui ne rejettent pas les deux traditions comme légendaires donnent à la tradition galiléenne la préférence sur la tradition judéenne. Il faut maintenant examiner le bien fondé de leur sentiment.

§ 3. — VALEUR RESPECTIVE DES DEUX TRADITIONS

M. Rohrbach, qui de tous a mis le mieux en lumière la distinction des deux traditions, galiléenne et

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 786-787.

judéenne, sur les apparitions de Jésus ressuscité, ne reconnaît pas à toutes deux la même valeur. Il rattache la tradition galiléenne à la catéchèse de saint Pierre, le prince des apôtres ayant vu le premier Jésus ressuscité en Galilée. C'est la tradition primitive. Saint Paul l'aurait apprise à Jérusalem et l'aurait lui-même prêchée. Elle était annoncée dans le texte primitif de saint Marc, qui est la reproduction de la catéchèse de saint Pierre. Saint Matthieu, qui dépend partiellement de saint Marc, l'aurait suivie en la complétant par des éléments étrangers. L'appendice du quatrième Evangile et l'Evangile apocryphe de Pierre auraient utilisé la finale perdue du second Evangile, en l'embellissant et en la modifiant. L'auteur de l'apocryphe adoptait au IIe siècle la tradition de saint Pierre sur les apparitions pour justifier ainsi l'usurpation qu'il avait faite du nom et de l'autorité du prince des apôtres. Cependant la tradition de Pierre n'a pas pu prédominer toujours ; elle a été supplantée plus tard par une autre, toute différente, qui s'est introduite dans les Evangiles canoniques : dans Matthieu, XXVIII, 16, 17 ; dans Luc, où la première est déformée par la simple mention de l'apparition précédente de Jésus à Simon Pierre ; dans le quatrième Evangile sans son appendice et dans la finale actuelle de Marc. Or, deux des documents qui la reproduisent, le quatrième Evangile et la finale non authentique de Marc, ont été composés en Asie Mineure à la fin du Ier siècle. Il n'y a pas d'hésitation à avoir pour l'Evangile de saint Jean ; la critique est d'accord sur ce point avec la tradition ecclésiastique. Or, il en est de même de la finale actuelle de Marc, si on en croit une note, découverte en 1891 par M. Conybeare dans un manuscrit, transcrit en 989, de la version arménienne des Evan-

giles. Cette note attribue les versets 9-20 du chapitre XVI de saint Marc à « Aristion, le presbytre ». Les critiques ont généralement reconnu dans ce personnage le presbytre Aristion, nommé par Papias avec le presbytre Jean parmi les disciples du Seigneur, et vivant, par conséquent, en Asie Mineure. Le nouveau type de tradition, plaçant en Judée les apparitions de Jésus ressuscité, peut donc être appelé la tradition des presbytres ou la tradition de l'Asie Mineure. Les rapports de Luc avec cette tradition ne peuvent guère s'expliquer ; il reste seulement prouvé que cet évangéliste s'est écarté, sur ce point, de saint Paul et de la tradition de Pierre. Enfin, ce seraient les presbytres d'Asie Mineure qui auraient supprimé la finale authentique de Marc et l'auraient transformée, en l'ajoutant aux apparitions judéennes dans l'appendice du quatrième Evangile, leur Evangile préféré. Etant donnée son origine, le second cycle d'apparitions judéennes, œuvre de la seconde génération chrétienne, et de formation légendaire, n'a pas de fondement historique, puisqu'il s'écarte de la tradition primitive et que quelques-uns de ses documents semblent avoir été rédigés en vue de reprocher aux apôtres leur incrédulité au sujet de la résurrection, attestée dès le jour de Pâques par les apparitions judéennes. Les seules apparitions de Jésus ressuscité, qui aient donc une valeur historique, sont celles que mentionne la tradition de Pierre et qui ont eu lieu en Galilée [1].

M. Loisy admet les mêmes conclusions, au moins les principales. Les deux traditions sont distinctes, mais pas indépendantes l'une de l'autre. La tradition

1. P. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, p. 62-65 ; cf. p. 34-36, 83-94 ; A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 926 ; Le Roy, *Dogme et critique*, p. 203-215 ; Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 209-219.

galiléenne ne provient de la tradition hiérosolymitaine ni au point de vue littéraire, ni au point de vue historique. Marc et Matthieu ne dépendent pas de Luc, qui dépend de Marc. Il est invraisemblable que la forme galiléenne soit postérieure à la forme hiérosolymitaine. « On n'imagine pas que, si les apôtres ont affirmé, dès l'abord, que les apparitions avaient eu lieu à Jérusalem le surlendemain de la passion, l'on ait eu ensuite l'idée d'éliminer cette donnée capitale, en racontant que les premières apparitions n'avaient eu lieu qu'en Galilée, après le retour des apôtres dans leur pays. Autant la tradition galiléenne est vraisemblable en elle-même et par la priorité de son attestation, autant elle est inintelligible comme interprétation corrigée de la tradition hiérosolymitaine. S'il y a une tradition qui tienne de l'histoire, c'est la tradition galiléenne; s'il y a une tradition profondément influencée par une intention apologétique, c'est la tradition hiérosolymitaine de Luc, développée par Jean. En prenant les textes à la rigueur, on aboutirait à une contradiction absolue, parce que Luc ne veut rien connaître des apparitions galiléennes[1]. »

La distinction des deux traditions, si ingénieusement élaborée par M. Rohrbach, l'explication de leur valeur respective, donnée par le même critique, sont-elles des conclusions certaines, tirées des documents, ou seulement une brillante hypothèse, destinée à interpréter des faits, qui supportent cependant d'autres interprétations ? Pour montrer le caractère hypothétique de cette opinion, il suffira d'indiquer brièvement que les faits, qui leur servent de point de départ et

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 728-729; A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 129-130, et Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 147-148.

d'appui, sont expliqués par d'autres critiques dans un sens tout différent. En réalité, ces faits ne répondent pas nécessairement et de tout point aux explications qu'on en donne. La conclusion qu'on en tire n'est donc pas rigoureusement démontrée et ne s'impose pas à tous les esprits. A tout le moins, il y a place pour d'autres hypothèses. Il est patent que les Evangiles canoniques, dans leur teneur actuelle, ne se partagent pas en deux groupes, représentant, l'un les apparitions galiléennes, l'autre les apparitions judéennes. Ils réunissent des apparitions des deux traditions. La question est donc de savoir si le triage des deux couches traditionnelles superposées a été conduit avec une rigueur scientifique absolument inéluctable.

Pour commencer par le plus ancien, l'Evangile de Marc, on peut soutenir encore l'authenticité de la finale contestée, XVI, 9-20[1], et M. Godet, qui avait commencé son étude en plaidant avec assurance la non authenticité, a compris, au cours de son travail, que les preuves alléguées n'étaient pas irréfutables, et malgré le verdict presque unanime de la critique contemporaine, il n'a pu s'empêcher d'envisager la question comme étant ouverte encore[2]. Il lui a semblé que la conformité singulière de l'accent de reproche,

1. Voir mon article *Marc* (*Evangile de saint*), dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. VIGOUROUX, t. IV, col. 724-735 (avec la bibliographie). Des preuves nouvelles de cette authenticité ont été présentées par M. BELSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 93-103; *Die Geschichte des Leidens*, etc., p. 503-506; et par le P. VAN KASTEREN, dans la *Revue biblique*, 1902, t. XI, p. 240-255. Sur le texte grec, récemment découvert dans le manuscrit FREER, de l'addition latine du verset 14 cité par saint Jérôme, voir JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1908, t. III, p. 338-342.

2. *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchatel, 1899, t. II, p. 412-413.

qui y règne à l'égard des disciples, avec le ton général du livre entier, trahissait la même main. Un autre que l'auteur se serait difficilement replacé ainsi dans l'esprit de l'ouvrage. Pour expliquer les différences des deux récits qui se suivent actuellement, il a supposé une interruption et une reprise de rédaction. Michaelis avait pensé déjà que Marc, écrivant à Rome, avait été interrompu dans son travail par la persécution de Néron, dans laquelle Pierre périt; que des copies de l'ouvrage inachevé s'étaient répandues et que, plus tard seulement, Marc aurait terminé son récit à Alexandrie. Reprenant la plume après une longue interruption, l'évangéliste aurait donné à sa narration une forme différente de celle de l'ancien récit, et, au lieu de reproduire simplement les souvenirs de Pierre, il « aurait réuni librement et brièvement, comme par une espèce d'harmonie évangélique, les divers récits *oraux* des faits par lui mentionnés, qu'il avait gardés depuis un certain temps dans sa mémoire d'une manière plus ou moins vague ». Ces récits, combinés dans un tableau sommaire, auraient formé une brève conclusion à son Evangile, et ils se retrouveraient plus développés, mais provenant des mêmes traditions orales, dans les autres Evangiles [1]. Cette hypothèse, en soi vraisemblable, rend compte suffisamment de toutes les données du problème.

Mais raisonnons comme si la finale actuelle n'était pas authentique. Il n'en résulte pas que le livre a eu une finale réelle, qui aurait été perdue accidentellement ou aurait été amputée volontairement. La perte accidentelle du dernier feuillet d'un rouleau antique

1. *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 402-407. M. Ladeuze, *La résurrection du Christ*, p. 9-10, admet aussi que la finale du second Evangile est de la main de Marc.

ne serait pas sans exemple. Si elle s'était produite, pour l'autographe, du vivant de l'auteur, il eût pu aisément la réparer, et si elle avait eu lieu après sa mort, il faudrait supposer, pour la dire irréparable, que l'écrit n'existait encore qu'en une seule copie ; la collation d'autres exemplaires eût permis de recopier la feuille égarée, à moins de supposer que toutes les copies subséquentes ont été prises sur le manuscrit tronqué. Zahn [1] pense que l'Evangile, commencé avant la mort de Pierre et publié après, n'a pas été achevé. On peut imaginer diverses circonstances : la mort ou une autre cause, qui auraient fait tomber la plume de la main du fils spirituel de Pierre et du compagnon de Paul. L'hypothèse de M. Rohrbach, à laquelle M. Loisy n'avait pas refusé quelque probabilité, ne trouve plus grâce maintenant à ses yeux. Il y oppose diverses considérations : « Les opérations des presbytres d'Ephèse devraient remonter très haut, puisque Matthieu et probablement aussi Luc se sont servis d'un Marc sans finale. D'autre part, si la finale n'a été supprimée qu'à l'époque où le canon des quatre Evangiles a été constitué, il est au moins surprenant que la suppression ait pu se faire dans tous les exemplaires, alors existants, sans que la forme primitive s'en soit conservée, et sans qu'elle ait même laissé d'attestation ou de trace dans la tradition. Le rapport de l'Evangile de Pierre avec la finale supposée de

1. *Einleitung in das Neue Testament*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 234. B. Weiss croit aussi qu'il n'y a pas eu une finale authentique, qui aurait été perdue. Le récit, qu'on dit inachevé, termine fort bien la vie terrestre de Jésus, le reste appartient à la foi et dérive de la foi. *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1908, t. XXXII, fasc. 3, p. 221. P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 196, pense que l'Evangile de Marc n'avait pas de conclusion, parce que l'auteur avait été empêché de la rédiger.

Marc est hypothétique et l'on peut trouver d'autres conjectures pour expliquer comment l'apparition sur le lac de Tibériade se trouve être dans cet apocryphe la première manifestation du Christ ressuscité à ses apôtres. En supposant que Marc ait raconté la pêche miraculeuse, il n'était pas plus difficile d'accorder son récit avec ceux de Luc et de Jean que d'y accorder celui de Matthieu, ou de concilier le dernier chapitre de Jean avec l'avant-dernier. Le récit de la pêche miraculeuse, où Jésus apparaît à des disciples non avertis, est aussi bien en contradiction avec Marc lui-même, où Pierre et les disciples, prévenus de la résurrection et de ce qui les attend en Galilée, ne serait pas dans l'état d'esprit que suppose le récit exploité pour le dernier chapitre de Jean[1]. » Bref, l'hypothèse n'est pas fondée et n'explique pas ce qu'elle voudrait expliquer. M. Loisy suppose maintenant, sans plus de fondement, que ce récit se trouvait dans le document fondamental que Marc a utilisé. Personne n'ayant vu ce document, on ne peut savoir ce qu'il contenait que par pure conjecture, de laquelle on ne peut tirer aucune conclusion certaine.

Quant à l'Evangile de saint Matthieu, il connaît les deux traditions, puisqu'il rapporte une apparition de Jésus aux femmes galiléennes, le jour même de Pâques, et celle aux Onze en Galilée. On déclare que, pour celle-ci, il dépend de Marc, dont il a suivi le plan et

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 788-789. Les hypothèses de Rohrbach, acceptées par Harnack, paraissaient « bien aventurées » à Jean Réville, *Le quatrième Evangile*, Paris, 1901, p. 308, note 1. M. Lepin, *L'origine du quatrième Evangile*, Paris, 1907, p. 225-299, les a réfutées, ainsi que Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 86-89, 104-105, et Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 27-31. M. J Weiss ne pense pas que la finale authentique de Marc ait eu quelque point de commun avec le c. XXI de saint Jean, qui présente un caractère tout spécialement apocryphe. *Das Markus-Evangelium*, p. 227.

la tradition ; mais, pour la première, il emprunte à une tradition étrangère ou il utilise des renseignements plus ou moins vagues, qu'il a trouvés ailleurs. Sans doute, Jésus y fait donner aux apôtres un second avertissement de se rendre en Galilée pour la grande manifestation qui suit. Ce n'est pas double emploi avec le message de l'ange, et la forme n'en est pas très identique. Cette apparition ne fait pas brèche à la tradition galiléenne, si les documents qui la représentent ne visaient, comme nous le verrons, que la grande manifestation publique et collective, que Jésus avait décidé de faire en Galilée. Les apparitions aux femmes et même aux apôtres isolés n'étaient pas en opposition avec le message de Pâques, selon lequel Jésus précédait les siens en Galilée. En racontant une apparition judéenne, saint Matthieu ne se met pas en contradiction avec saint Marc, et son récit n'est pas plus une tradition secondaire qu'une interpolation postérieure [1].

L'Evangile actuel de saint Jean, pris en son entier, raconte aussi des apparitions judéennes et des apparitions galiléennes. Pour scinder son témoignage, on sépare le corps de l'écrit, favorable à la seule tradition hiérosolymitaine, de l'appendice qui serait d'une autre main et suivrait la tradition galiléenne. Mais cette scission n'est pas admise par tous, et on peut prouver que l'appendice, nonobstant son caractère supplémentaire, est du même auteur que le reste de l'Evangile [2].

1. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 34-37. M. J. Weiss identifie cette apparition aux femmes avec celle qui est attribuée à Marie-Madeleine seule, Joa., xx, 1-18, et il ne doute pas de l'historicité du fond. *Das Markus-Evangelium*, p. 226 ; *Das Matthäus-Evangelium*, p. 401. H. Gressmann et E. Klostermann pensent que le premier Evangile dépend du second, dont la finale perdue reproduisait tout le contenu, même l'apparition de Jésus aux femmes à Jérusalem. *Matthäus*, p. 353-354.

2. Calmes, *Le quatrième Evangile*, Paris, 1904, p. 473 ; M. Lepin, *op. cit.*, p. 286-332 ; P. Ladeuze, *La résurrection du Christ*, p. 10.

Si donc on admet l'origine johannine de cet Evangile, on est en droit de tenir son témoignage comme un témoignage apostolique. Or, au chapitre XX, il rapporte les premières apparitions de Jésus ressuscité comme ayant eu lieu à Jérusalem. Il en résulte donc que, dans la tradition apostolique, les premières apparitions se sont produites dans la ville sainte. Si, d'autre part, le même apôtre a rédigé le chapitre XXI, la tradition apostolique connaissait d'autres apparitions, dont la Galilée fut plus tard le théâtre[1]. Mais, même dans l'hypothèse des adversaires, si l'appendice est un supplément ajouté par les presbytres d'Ephèse, la tradition galiléenne, qui y est reproduite, n'est pas en opposition avec la tradition hiérosolymitaine, suivie dans le chapitre précédent. Il serait d'abord étonnant que les presbytres aient créé cette opposition dans un appendice dans lequel ils voulaient recommander l'Evangile qu'ils complétaient. S'ils ont eu l'intention de compléter leur Evangile préféré, ils ont choisi à dessein les apparitions galiléennes, dont ne parlait pas le disciple bien-aimé, parce qu'elles étaient attestées par les Evangiles de Marc et de Matthieu. Leur manière d'agir prouve donc l'existence simultanée des deux traditions et leur accord dans la succession chronologique : les apparitions judéennes ayant précédé les apparitions galiléennes. C'est contrairement aux textes et pour les seules nécessités de sa théorie que M. Loisy place les apparitions faites à Jérusalem postérieurement à celles qui ont eu lieu en Galilée. Il faut que la foi en la résurrection soit née en Galilée ; elle y a produit les premières visions, qui ont confirmé la foi qui les produisait. S'il y a eu des

1. P. LADEUZE, *op. cit.*, p. 41-42.

apparitions à Jérusalem ou si l'on a cru qu'il y en avait eu, elles sont venues ou on les a créées plus tard, et elles n'ont pas eu la même importance que les premières pour l'avenir du christianisme. Mais, de l'aveu du critique que nous réfutons, Paul ne met certainement pas toutes les apparitions à Jérusalem, et ce n'est qu'une pure hypothèse de dire qu'il n'y met pas les premières [1].

Reste donc saint Luc qui, seul parmi les auteurs des Evangiles canoniques, ne parle que des apparitions judéennes. Comment expliquer qu'il fasse ainsi bande à part et qu'il mette exclusivement en relief un seul groupe d'apparitions. Ce peut être parce que, dans cette partie de son écrit, il suit, de préférence à Marc, une source spéciale, d'origine *palestinienne*, qui a, comme le pense M. Ladeuze [2], toute chance d'être au moins aussi ancienne que saint Marc. Or, cette source ne rapportait que les trois apparitions judéennes que saint Luc a reproduites. L'origine de la source expliquerait le choix de ces apparitions, au jour de Pâques, choix qui n'aurait rien d'exclusif pour les apparitions postérieures en Galilée. On peut aussi, et avec plus de raison encore, rendre compte de l'apparente exclusion des apparitions galiléennes en saint Luc par un simple procédé littéraire, qui serait une pure

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 729. Nous avons démontré déjà que les deux premières dont il parle sont hiérosolymitaines plutôt que galiléennes. Voir plus haut, p. 96-104.

2. *La résurrection du Christ*, p. 41. Cf. Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 14. Sur la source spéciale de Luc, notamment en ce qui concerne les apparitions, voir B. Weiss, *Die Quellen der Lukasevangeliums*, Stuttgart et Berlin, 1907, p. 230-234, et *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1908, t. XXXII, fasc. 3, p. 164-168, cf. p. 179-180; Th. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 72-75 (au moins pour l'apparition aux disciples d'Emmaüs).

affaire de perspective et n'entraînerait aucune négation des faits postérieurs, omis uniquement parce qu'ils ne rentraient plus dans la perspective très limitée de cet écrivain. Nous y reviendrons à l'article suivant.

Donc, en définitive, la tradition primitive des apôtres aurait réellement conservé le souvenir d'apparitions judéennes et d'apparitions galiléennes du Sauveur ressuscité[1]. Cette tradition, pour les faits qui ont suivi la résurrection comme pour tous les autres faits de la vie de Jésus, s'est transmise avec des variantes de détails, portant sur le nombre des apparitions, sur leur suite chronologique, sur les circonstances particulières de chacune d'elles, etc. Elle a été recueillie sous une forme ou sous une autre dans des écrits, dont les auteurs l'ont adaptée à leur but, à leur plan, à leurs vues particulières. A la variété des traditions s'est jointe la diversité des rédactions[2]. Ces deux causes réunies ont donné naissance aux divergences des récits. Ces divergences, on les appelle contradictions et on les déclare irréductibles. Mais, redisons-le, elles ne sont ni plus nombreuses, ni plus graves que dans les autres passages parallèles des Evangiles. Lors même que quelques-unes ne s'harmoniseraient pas parfaitement avec l'ensemble, le fait de la résurrection du Christ, attesté par les apparitions du ressuscité, n'en resterait pas moins prouvé historiquement, puisqu'il est affirmé dans tous les documents et dans leurs sources. C'est le rôle de l'exégète d'expliquer de son

1. Ces conclusions sont admises avec des variations de détails et pour des arguments différents par E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, p. 28-29; et par F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 30-37. Ils mettent les apparitions galiléennes les premières et tiennent les judéennes pour postérieures. E. von Dobschütz, *Probleme der Apostolischen Zeitalter*, p. 11-12, 19-20.

2. Voir ma note *Sur la composition des Evangiles*, dans la *Revue du Clergé français* du 15 mars 1908, p. 718-720.

mieux les plus légères différences[1]; il suffit à l'historien de montrer l'accord des récits dans leurs grandes lignes[2]. Or, divers essais de conciliation ont été tentés pour harmoniser les apparitions judéennes et galiléennes. Ce sont ces essais qu'il nous faut maintenant exposer et discuter pour achever notre étude sur les apparitions, considérées comme preuves historiques de la résurrection de Jésus.

Article 2.

Essais de conciliation des deux traditions.

Nous ne voulons pas parler ici des nombreux et variés systèmes d'harmonisation détaillée des récits évangéliques de la résurrection. Aucun ne réussit à faire entrer, comme il en a la prétention, tous les détails, jusqu'aux plus minimes, des narrations évangéliques dans la trame d'un récit unique et suivi. On n'obtient cette harmonie qu'en sacrifiant divers points accessoires, qui ne se plient absolument pas au traitement qu'on inflige de force aux Evangiles. Et cela n'est pas surprenant, étant donnée la composition de ces écrits. Rédigés par des auteurs différents, à des époques variées et dans des milieux éloignés les uns

1. Elles ont été brutalement réunies et forcées à plaisir dans un livre sans valeur : *La résurrection du Christ*, par Paul le Breton, p. 19-40. Celles qui ont été produites par Strauss, ont été récemment résolues encore par Ad. Cellini, *Gli ultimi capi del tetramorfo e la critica razionalistica cioè l'armonia del quattro Evangeli nei racconti della risurrezione, delle apparizioni e dell' ascensione di N. S. Gesù Christo*, Rome, 1906.

2. Disteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 563-568 ; Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 13-14. Ce critique prend Paul et Jean comme fournissant le point de départ de la reconstruction historique des faits, parce qu'ils représentent la tradition primitive. Luc, selon lui, suit une source particulière, et Matthieu ajoute quelques détails nouveaux.

des autres, destinés à édifier, confirmer et répandre la foi en Jésus, Messie et Fils de Dieu, ils reproduisent bien le même fond de la vie et de l'enseignement du Sauveur, transmis par la tradition orale et peut-être déjà consigné dans des écrits qui ont servi de sources aux évangélistes; mais ce fond identique s'était propagé avec des variantes multiples, s'était développé dans des sens différents et avait formé des catéchèses apostoliques prêchées en des communautés différentes. Ces catéchèses n'ont pas été simplement transcrites par les évangélistes. Ceux-ci les ont rédigées ou ont utilisé les rédactions précédentes pour répondre à un but déterminé; ils les ont fait rentrer dans un plan, emprunté à leurs sources ou dressé par eux-mêmes en conformité avec leur but propre, et enfin ils ont donné à leur rédaction la marque caractéristique de leur esprit personnel et de leur style. Il en résulte que nos Evangiles sont des écrits indépendants les uns des autres, au moins comme livres distincts, complets en eux-mêmes et appropriés aux besoins des communautés chrétiennes, pour lesquelles ils ont été composés. Chacun d'eux suit donc sa marche propre, présente des caractères bien tranchés, fait, pour ainsi dire, bande à part et a une individualité distincte et indélébile[1]. Vouloir en séparer les récits particuliers, les isoler, pour les grouper ensuite dans un cadre différent de celui où ils rentraient naturellement, et les y souder pour former avec leurs débris un récit unique, parfaitement harmonique et complet, c'est un travail qui nous paraît chimérique, impossible à réaliser et que nous ne voulons pas tenter ici. Les lecteurs, friands d'harmonisation, ne manquent pas de Vies de Jésus,

1. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1905, t. II, p. 197-199.

qui satisferont plus ou moins bien leurs goûts. Nous ne parlerons donc, nous le répétons, que des essais de concilier les récits évangéliques de la résurrection dans les grandes lignes.

Il en est qui ne sont pas sérieux ou qui sont nettement insuffisants. Il sera bon de les indiquer et de les réfuter sommairement pour mettre le lecteur en garde contre eux. La grosse difficulté consistant à accorder les apparitions judéennes du jour de Pâques avec les apparitions galiléennes postérieures, on a rapproché les lieux en vue d'expliquer le message de l'ange et l'ordre donné aux Onze de se rendre en Galilée pour y voir Jésus vivant et ressuscité. La Galilée, dont il est question dans ce message, a-t-on dit, n'est pas, comme on le croit généralement, la province du Nord, la patrie des apôtres, où ils se seraient enfuis après la passion. Non, la Galilée, du rendez-vous du Seigneur était une localité de ce nom, voisine de Jérusalem, située sur le mont des Oliviers, que tout le monde connaissait au temps de Jésus. Cette circonstance, que les critiques n'ont pas remarquée parce que le nom de cette localité avait changé, permet d'harmoniser heureusement les récits, en apparence divergents, des diverses apparitions. Toutes celles qui ont été faites aux saintes femmes au matin de Pâques se rattachent aisément au message, rappelant le lieu du rendez-vous déjà fixé par Jésus avant sa mort, Marc., XIV, 28. Celle dont les Onze furent favorisés eut lieu le soir du même jour, et la proximité de la Galilée du mont des Oliviers rend le récit, autrement inexplicable, très simple et très clair. C'est la première manifestation faite aux apôtres. Son rang et sa date, déterminés par tous les récits, sont ainsi maintenus. Les autres apparitions, produites ensuite en faveur des mêmes

apôtres, s'y relient facilement. Quant aux apparitions particulières, elles viennent en seconde ligne dans les souvenirs traditionnels et en importance réelle ; aussi ont-elles été relatées diversement selon le but et le plan de chaque évangéliste.

Cette identification du lieu du rendez-vous avec une localité située sur le mont des Oliviers avait été proposée par R. Hofmann, en 1856, dans un programme de gymnase pour l'École des princes de Meissen. On n'y prêta pas dans le public grande attention[1]. L'auteur reprit ce thème, le développa et en donna de nouvelles preuves dans une monographie intitulée : *Galiläa auf dem Oelberg*, Leipzig, 1896. Il n'obtint pas plus de succès qu'à sa première tentative. A. Resch, de son côté, émit, indépendamment de Hofmann et pour d'autres raisons, d'après les *Acta* et les *Gesta Pilati*, la même hypothèse[2]. J. Lepsius, qui avait par son propre travail abouti à des conclusions analogues, a apporté des arguments nouveaux[3]. Il cherche, comme

1. Voir aussi du même auteur : *Das Leben Jesu nach den Apocryphen*, p. 393-400.

2. *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1894, t. x *a*, fasc 2, p. 381-389.

3. *Die Auferstehungsberichte*, le 4e de ses *Reden und Abhandlungen*, Berlin, 1902, p. 16-41. Cette opinion, Heumann l'a faite sienne. Ces critiques protestants avaient eu, au xvie et au xviiie siècle, deux prédécesseurs catholiques. Jean Soarez, augustin, évêque de Coïmbre (1545-1572), avait vu dans cette Galilée une montagne située à gauche du mont des Oliviers et nommée ainsi, parce que les Galiléens y avaient une grande maison, où ils logeaient quand ils venaient à Jérusalem pour leurs affaires, afin de ne pas être troublés dans la cité par les Juifs, leurs adversaires. *Commentarium in sacrosanctum Evangelium beati Marci*, in-4°, Coïmbre, 1566, tract. IV in c. xiv, p. 244 ; tract. I in c. xvi, p. 293. Cette explication de Soarez fut bientôt réfutée par Sébastien Barradas, S. J., *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam*, 4 in-fol., Anvers, 1621, t. IX, c. vi, n. 5, t. iv, p. 338, par Fr. Quaresmius, *Historica, theologica et moralis Terræ Sanctæ elucidatio*, Anvers, 1639, peregrinatio IX, c. xi, t. ii, p. 319, et par F. Suarez, S. J., *In IIIam*, q. lv, a. 4, disp. XLIX, sect. v, n. 7,

ses devanciers, dans la Bible et dans les relations des pèlerins du XIIIe et du XIVe siècle, des preuves de l'existence de cette Galilée du mont des Oliviers, située au lieu qu'on appelle aujourd'hui *Viri Galilæi*. Mais ces preuves ne sont pas valables, et elles ne méritent pas la discussion. « Du reste, il est évident que le mot « Galilée », au dernier chapitre des deux premiers Evangiles, a le même sens que dans tous les chapitres précédents[1]. » Or, il est inutile de montrer qu'elle y désigne la province du Nord, la patrie du Christ et des apôtres. Cf. Matth., II, 22 ; III, 13 ; IV, 12-25, etc. ; Marc., I, 9, 14-20, 39 ; III, 7, etc. Cet essai de conciliation manque donc de fondement. Il n'a pas plus de valeur que les apocryphes sur lesquels il s'appuie[2].

On a supposé, sans plus de raison, que Jésus n'avait voulu d'abord se montrer qu'en Galilée et que ce premier projet formait le message de l'ange, tel qu'il est rapporté par saint Marc et saint Matthieu. Mais l'incrédulité des apôtres, qui n'ajoutèrent pas foi à la parole des femmes, obligea le Sauveur à modifier son plan primitif. Les Onze demeurèrent à Jérusalem et refusèrent de se rendre au lieu du rendez-vous. Pour les convertir et leur prouver sa résurrection, le Maître dut se montrer à eux dans la ville où ils persistaient à rester. Les récits des apparitions judéennes répon-

Paris, 1866, t. XIX, p. 902. L'opinion de Soarez fut reprise et développée exégétiquement par le jésuite. J. Hardouin, *L'apparition du Sauveur dans la Galilée dont parlent S. Matthieu et S. Marc*, dans les *Mémoires de Trévoux*, septembre 1729, art. 95, p. 1763-1780. Ce sentiment d'un critique, si fécond en hypothèses hasardées, ne paraît pas avoir été pris en considération.

1. Ladeuze, *La résurrection du Christ*, p. 43. Cf. J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, 1902, t. I, p. 269, note ; A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 95-101 ; Th. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 106 ; Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 208-209.

2. E. von Dobschütz, *Probleme der Apostolischen Zeitalter*, p. 12.

dent à ce second plan de Jésus[1]. Les textes ne disent rien de ce prétendu changement de volonté. Saint Marc, sans finale, ne relate aucune apparition. Saint Matthieu, qui lui a emprunté le message de l'ange, nous montre Jésus apparaissant aux Onze en Galilée sur la montagne qu'il leur avait indiquée. Loin de résister à l'ordre reçu, ils y avaient donc obéi, et le prétendu plan primitif, loin d'avoir subi des modifications, avait été pleinement réalisé. L'expédient proposé ne rend donc pas compte du texte qu'il veut expliquer. On ne peut s'y arrêter[2].

D'autres essais de conciliation sont insuffisants encore. De même que saint Luc a peut-être suivi, pour la passion, une tradition palestinienne, qui ne mentionnait que les apparitions judéennes, saint Marc et saint Matthieu auraient reproduit une tradition qui, formée en Galilée, ne parlait que des faits survenus en cette contrée et laissait de côté les événements de Jérusalem, rapportés par la tradition primitive. La parité n'est pas fondée, puisque Marc et Matthieu racontent la découverte du tombeau vide et le message des femmes, et que Matthieu y ajoute une apparition de Jésus aux femmes à Jérusalem. La supposition ne vaudrait donc que pour les apparitions dont les disciples furent favorisés, et on ne voit pas qu'elle soit justifiée. Elle jette, en outre, sans raison, le discrédit sur la tradition galiléenne, postérieurement formée, sans tenir compte de la tradition primitive. La distinction des traditions, d'origine différente, ne suffit donc pas à expliquer tous les faits[3]. Il faut y ajouter, comme je

1. J. Belser, *Die Geschichte des Leidens*, etc., p. 490-491.
2. Ladeuze, *ibid.*, p. 42-43. Cf. Lepin, *L'origine du quatrième Evangile*, p. 298, note; *Les théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 349.
3. Ladeuze, *ibid.*, p. 43.

l'ai déjà dit et comme je vais le faire, le travail rédactionnel de chaque évangéliste.

Le problème à résoudre est le suivant : les récits de Marc et de Matthieu, qui ne mentionnent que des apparitions galiléennes, excluent-ils nécessairement les apparitions judéennes, racontées par Luc et Jean ? Ce qui prouverait leur exclusion, c'est la rédaction du message aux apôtres : « Allez en Galilée, *c'est là* que vous le verrez. » Cette rédaction, que rien n'explique ni ne corrige ensuite, écarte toute mention des manifestations de Jésus aux apôtres à Jérusalem. Mais s'oppose-t-elle à l'existence réelle d'apparitions en ce lieu ? Elle s'y opposerait sans doute, si elle était seule. Or, elle diffère en saint Luc, XXIV, 6, où elle a cette teneur : « Rappelez-vous comme il vous a parlé quand il était encore en Galilée[1]. » Le message de l'ange a donc subi de la part d'un évangéliste une élaboration rédactionnelle. Serait-ce saint Luc seul qui a retouché et remanié la parole de Jésus ? Ne peut-on pas penser que, même en saint Marc et en saint Matthieu, elle n'est pas tout à fait originale ? En d'autres termes, en la rapportant dans la teneur qu'ils lui ont donnée, ont-ils voulu dire qu'en réalité Jésus n'avait l'intention de se montrer aux apôtres qu'en Galilée, ce qui exclurait toute apparition judéenne aux apôtres ? Ou bien leur dessein était-il seulement d'exprimer cette pensée : « Nous ne rapporterons ici que des apparitions de Jésus en Galilée ; c'est en Galilée qu'eurent lieu les

1. « Cette variante est remarquable et fort instructive, car il est évident qu'elle n'est point accidentelle, mais pleinement réfléchie et voulue. C'est que les apôtres vont rester à Jérusalem. A quoi bon les envoyer en Galilée ? Marc et Matthieu les y font aller promptement. Le troisième Evangile, qui les retient dans la ville sainte, a, pour cette raison, modifié le discours angélique. » A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 727.

manifestations que *nous voulons décrire?* » Dans ce cas, l'exclusion des apparitions judéennes, au lieu d'être historique et objective, serait purement littéraire. La réalité aurait donc été celle-ci : Jésus se montra d'abord à ses apôtres à Jérusalem. Mais quand les disciples furent retournés en Galilée, Jésus ressuscité eut avec eux des rapports plus fréquents, plus longs et plus importants, dans lesquels il leur fit de spéciales communications et acheva leur instruction. Or, saint Marc et saint Matthieu, conformément à leur but et à leur plan propre, n'auraient raconté que ces dernières manifestations, en omettant volontairement les premières, sans les nier toutefois et les exclure expressément[1].

Et ce n'est pas une hypothèse sans fondement. Cette restriction, en effet, correspond parfaitement au but et au plan réel de ces deux évangélistes. Saint Marc s'est proposé dans tout son Evangile de prouver la divinité de Jésus et en même temps de retracer la formation des apôtres, en exposant les diverses étapes par lesquelles le Sauveur amena progressivement ses disciples à croire en lui et les prépara à remplir leur mission. Par ailleurs, il ne fait visiblement qu'un résumé du ministère de Jésus. Or, en résumant la fin de ce ministère, il choisit naturellement ce qui a trait au développement de la prédication évangélique, spécialement en Galilée, qui a été, dans tout son récit, le théâtre principal du ministère du Sauveur. Conformément à son plan, il veut donc ramener les apôtres en Galilée immédiatement après la résurrection, et il rappelle que Jésus leur avait ordonné de s'y rendre. Il donne à cet ordre un relief spécial dans le message de l'ange, qui exclut d'une certaine manière les appari-

1. Cf. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 44-46.

tions judéennes, dont il ne voulait pas parler[1]. Mais cette exclusion n'est qu'apparente ; elle est due au procédé littéraire choisi ; elle n'entraîne ni l'ignorance ni le mépris des apparitions judéennes, omises uniquement parce qu'elles ne répondaient pas au but de l'écrivain et à son plan. Ce but et ce plan ont non seulement déterminé le choix des faits, mais aussi leur disposition et leur agencement, toutes choses qui ont nécessité dans le récit un raccordement rédactionnel et par suite probablement même des modifications secondaires dans l'énoncé du message angélique.

Si, comme le pensent les critiques, saint Matthieu, dans son récit parallèle, dépend de saint Marc pour l'ordonnance des faits, on s'explique tout naturellement son omission des apparitions de Jésus aux apôtres à Jérusalem. Du reste, son plan n'exigeait pas le récit de ces manifestations. Il procède par grands tableaux, constitués au moyen des discours prononcés

1. Le P. Rose pense que les évangélistes n'ont pas créé cette formule si nette et qu'ils ont dû la recevoir. Elle a pu se constituer dans une catéchèse spéciale, et la parole de Jésus avant sa passion a été l'élément essentiel de sa formation. « Prise en elle-même, cette prophétie ne signifiait pas que Jésus se déroberait à toute manifestation en Judée. Le Sauveur voulait dire qu'en Galilée il reconstituerait le troupeau dispersé, que là il fixait un rendez-vous prolongé à ses disciples, et que, dans la liberté et la sécurité, il leur donnerait ses dernières instructions. Reprise et redite par la tradition, et l'on sait comment les cycles des événements purement galiléens étaient répandus, elle a reçu d'elle la forme absolue que les évangélistes ont conservée. Saint Matthieu l'a reproduite parce qu'il voulait préparer et en quelque sorte annoncer l'apparition de Galilée d'un intérêt capital pour sa thèse. Saint Marc ne nous dit pas comment il l'a comprise et comment elle fut interprétée, puisqu'il se tait sur l'exécution du message, sur le départ pour la Galilée et sur les apparitions. Serait-ce téméraire d'affirmer que les dires des saintes femmes n'ont pu provoquer la foi en la résurrection et déterminer l'acheminement des apôtres vers la province du nord, puisque, d'après tous les évangélistes, ils furent accueillis avec incrédulité et que, d'après saint Matthieu lui-même, des disciples refusèrent de croire même après avoir vu Jésus? » *Etudes sur les Evangiles*, p. 298-299.

par Jésus. Il a pour but aussi de défendre contre les attaques des Juifs la messianité de Jésus et d'expliquer comment le salut messianique a passé des Juifs aux gentils. Ce but explique le silence des événements qui se sont produits à Jérusalem après la résurrection du Sauveur. Il suffisait au premier évangéliste, après avoir exposé la mauvaise foi des Juifs, XXVIII, 11-15, de rappeler les instructions que Jésus avait données aux apôtres en Galilée et principalement leur envoi au monde entier, 16-20. Il a résumé en un seul tableau la signification et les conséquences de la résurrection. L'unique apparition sur la montagne galiléenne lui fournissait ce tableau, suffisant à son but. Le reste importait moins à son dessein, et il pouvait l'omettre, sans que cette omission équivalût à une négation [1]. Du reste, il a si peu l'intention d'exclure les apparitions judéennes qu'il en relate une, celle aux saintes femmes, 9, 10. Il ajoutait ainsi à sa source principale un fait qu'il connaissait par une autre tradition, sans nier les autres dont il ne parle pas. Enfin, comme la teneur du message ordonnant aux Onze de se rendre à la montagne galiléenne que Jésus leur avait indiquée, XXVIII, 16, ne se rapporte pas expressément à l'annonce que Jésus avant sa passion leur avait faite qu'il les précéderait en Galilée, ce message, si on n'admet pas l'explication précédemment proposée, pourrait faire allusion à un ordre donné par le Christ après ses apparitions hiérosolymitaines [2]. Cette explication ne me paraît guère fondée. Néanmoins, si saint Matthieu omet ces apparitions, c'est volontairement et par pur

1. KORFF, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 101-106.

2. LEPIN, *L'origine du quatrième Evangile*, p. 298, note ; Id., *La valeur historique du quatrième Evangile*, t. I, p. 590, 592-594.

procédé littéraire. On a tort de prétendre qu'il ne connaissait tout juste que ce qu'il a relaté[1].

La mention unique des apparitions judéennes en saint Luc peut s'expliquer d'une manière analogue. Cet écrivain a suivi, dans son Evangile comme dans les Actes, l'ordre géographique de la prédication de Jésus et de la diffusion de son royaume. Le Maître a semé la bonne parole de la Galilée à Jérusalem, en passant par la Pérée et la Judée. La prédication des apôtres partira de Jérusalem pour aller jusqu'à Rome. C'est pourquoi saint Luc, ayant amené les apôtres à la ville sainte avec Jésus, les y laissera après la mort du Sauveur et ne parlera pas de leur retour en Galilée qui rompait son plan géographique. Cette raison s'ajoute à l'emploi probable d'une source palestinienne pour ce récit, et explique le choix de cette source particulière. D'autre part, parvenu au terme de son premier ouvrage, et peut-être de son rouleau, il abrège la fin et résume brièvement la prédication de Jésus ressuscité, ce qui donne à son récit cette perspective artificielle que Jésus est monté au ciel le jour même de Pâques, sans s'être montré à ses apôtres en Galilée[2]. Simple perspective, en effet, puisque dans son second livre, saint Luc sait et dit que les apparitions de Jésus aux apôtres ont été nombreuses et se sont produites dans l'intervalle de 40 jours, qui a séparé la résurrection de l'ascension, Act., I, 3. L'ordre donné par Jésus de ne pas quitter la ville sainte, Luc., XXIV, 49; Act., I, 4, peut aussi se rattacher à une

1. Id., *La valeur historique du quatrième Evangile*, t. I, p. 591.

2. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 294-299; Id., *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1904, Introduction, p. XIII, et p. 244; Ladeuze, *La résurrection du Christ*, p. 43-49; Mangenot, *Sur la composition des Evangiles*, dans la *Revue du Clergé français* du 15 mars 1908, p. 722-724; Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 562-563.

dernière apparition hiérosolymitaine, qui succéda aux apparitions galiléennes; il n'interdit donc pas le retour en Galilée, ordonné dans les deux premiers Evangiles[1].

Saint Jean écrit le dernier, sinon pour compléter les récits précédents, du moins pour prouver, par un choix de faits et de discours, la divinité du Verbe incarné en Jésus. Or, il montre comment Jésus se manifeste Dieu par ses actes et ses paroles aussi bien en Galilée qu'en Judée. Comme les Synoptiques avaient longuement décrit le ministère galiléen de Jésus, Jean insiste sur la prédication de Judée et à Jérusalem. Non seulement il raconte les voyages du Sauveur à Jérusalem pour la célébration des fêtes durant les deux ou trois ans de sa vie publique, mais il s'arrête longuement à la manifestation finale du Christ à Jérusalem durant les derniers jours de sa vie mortelle. Le récit de la résurrection amène tout naturellement les apparitions du ressuscité à Jérusalem, où s'est achevée la carrière temporelle de Jésus. En écrivant sa conclusion, xx, 30, 31, l'évangéliste n'ignorait pas que Jésus avait fait beaucoup d'autres miracles, parmi lesquels on peut placer

1. Lepin, *loc. cit.*; *Les théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 351-354; Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 48-49. Il n'est pas inutile de noter que cette interprétation de saint Luc diffère du tout au tout de celle de M. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 727-730. Elle rend compte des textes aussi bien, à tout le moins, que celle de M. Loisy, et elle a l'avantage de ne pas nuire à la vérité historique du troisième Evangile. Dût-on ne la considérer que comme une hypothèse, elle peut subir la comparaison avec l'hypothèse rationaliste de M. Loisy. Pour un catholique, elle l'emporte nécessairement en mérite, puisqu'elle sauvegarde la réalité des deux séries de traditions et ne recourt qu'à un simple procédé littéraire pour expliquer les différences des récits évangéliques. Il n'y a de commun que l'idée d'un plan systématique, adopté par l'évangéliste, pour le classement des matériaux traditionnels. Cf. Loisy, t. II, p. 777.

d'autres apparitions que celles qui sont rapportées[1]. Dans le choix qu'il en a fait, il s'est borné aux premières selon l'ordre chronologique et à celles qui s'étaient produites à Jérusalem, parce que la vie terrestre du Sauveur avait pris fin à Jérusalem. Comme il y avait eu d'autres apparitions en Galilée, l'auteur du supplément, c. XXI, quel qu'il soit d'ailleurs, que ce soit l'évangéliste lui-même ou un de ses disciples, peu importe au point de vue de l'historicité des faits, a pu ajouter le récit de la pêche miraculeuse sur le lac de Tibériade. Ce supplément dérangeât-il « la belle économie de l'œuvre primitive », comme le prétend M. Loisy[2], l'auteur a emprunté sa narration à une source antérieure, tradition orale ou document écrit, et a rejoint la tradition galiléenne[3]. La conclusion du quatrième Evangile et son supplément se trouvent avoir suivi l'ordre chronologique des faits, et de leur rapprochement nous pouvons conclure une fois de plus que les apparitions hiérosolymitaines ont précédé les apparitions galiléennes.

Si maintenant, en terminant, nous essayons un classement des apparitions de Notre-Seigneur ressuscité, racontées dans les Evangiles canoniques, nous aurons un premier groupe, formé des premières apparitions judéennes. Le jour même de Pâques, Jésus au matin se montra d'abord à Marie-Madeleine, puis aux autres femmes (si ces deux apparitions ne

1. M. Loisy lui-même fait rentrer les apparitions du Christ ressuscité parmi les « signes », dont l'évangéliste a fait un choix en rapport avec son but. *Le quatrième Evangile*, p. 922. Cf. Calmes, *L'Evangile selon S. Jean*, p. 469.

2. *Ibid.*, p. 924.

3. Les faits galiléens, racontés au c. XXI, « sont basés sur une tradition solide et fort répandue parmi les chrétiens de la deuxième génération, puisqu'on a cru devoir les rapporter, sauf à les placer en dehors du cadre tout hiérosolymitain du livre. » Calmes, *L'Evangile selon saint Jean*, p. 445.

sont pas toutefois la même), ensuite dans la journée, à Pierre, puis le soir, aux disciples d'Emmaüs et enfin aux Onze (sans Thomas). Huit jours plus tard, à Jérusalem encore, il apparut aux Onze (avec Thomas). Un second groupe comprend toutes les apparitions de Galilée : aux sept disciples sur le lac de Tibériade, et aux Onze sur une montagne galiléenne. La dernière apparition qui précéda l'ascension eut lieu, quarante jours après Pâques, sur le mont des Oliviers, devant tous les apôtres assemblés[1].

1. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, 4e édit., Paris, s. d., t. II, p. 505 ; Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 63-64. Cf. le tableau dressé par F. Loofs à la fin de sa brochure : *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, p. 38-39 ; Lesêtre, art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 1478-1480.

CHAPITRE III

Réalité et état du corps de Jésus ressuscité.

Nous avons à rechercher, dans ce chapitre, si le corps de Jésus, sorti du tombeau et apparaissant, était, selon les récits évangéliques, une réalité vivante, ou seulement une simple apparence purement imaginaire, un fantôme illusoire, et quelle était la nature du corps ressuscité : forme fluidique éthérée, ou cadavre réanimé et revenu à l'état de vie antérieure, ou enfin corps naturel surnaturellement transformé et spiritualisé. Nous avons vu, dans la première partie de cette étude [1], ce que saint Paul enseigne sur ces divers points. Il nous faut voir maintenant si, dans leur teneur actuelle, les récits des Evangiles canoniques sont d'accord avec saint Paul, comment ils affirment la réalité du corps ressuscité, et ce qu'ils disent de son état.

Article 1. — Réalité du corps de Jésus ressuscité.

De cette réalité les Evangiles canoniques apportent deux preuves : la découverte du tombeau vide et les apparitions du Christ ressuscité. Mais, au sentiment de M. Loisy, on s'en souvient, ces deux preuves n'ont pas de valeur historique ; elles ont été imaginées, à la

1. Voir plus haut, p. 142-173.

seconde étape de la foi, pour justifier cette foi elle-même, par conséquent dans un intérêt apologétique. Elles ne prouvent pas la réalité de la résurrection de Jésus ; elles sont uniquement le produit de cette foi cherchant à se vérifier. La seule critique des récits qui les contiennent suffit, prétend-on, à en faire rejeter le témoignage, de même que quelques considérations psychologiques expliquent la genèse de la foi des apôtres en la résurrection de leur Maître.

§ 1. — LE CORPS DE JÉSUS EST RÉELLEMENT SORTI DU TOMBEAU

Le récit de la découverte du tombeau vide n'a pas de valeur historique, parce qu'il n'est pas primitif, et on se croit en mesure de déclarer que le rédacteur du second Evangile en est l'auteur responsable. Le récit n'est pas primitif, puisque saint Paul, s'appuyant sur la tradition apostolique, ne paraît même pas soupçonner le fait de cette découverte. Nous l'avons dit déjà et nous ne saurions trop le répéter, bien que saint Paul ne parle pas explicitement de la découverte du tombeau vide, il est impossible de nier qu'il ait connu quelque chose de ce qui s'est passé au matin de Pâques. La succession des faits qu'il a appris de la tradition apostolique : mort de Jésus sur la croix, sépulture et résurrection le troisième jour, exige que Jésus, déposé au tombeau après sa crucifixion, en soit sorti et soit revenu à la vie. Le silence de l'apôtre sur les circonstances détaillées de ces événements ne prouve pas nécessairement son ignorance[1]. La sortie du tombeau au troisième jour après la mort résulte donc de son témoignage, fondé sur la tradition

1. Voir plus haut, p. 40, 42, 64. Cf. GODET, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 589.

primitive des apôtres. On ne peut rien arguer non plus du silence de saint Pierre dans le discours qu'il prononça le jour de la Pentecôte[1]. Rien donc ne prouve que le récit du tombeau vide en saint Marc ne provient pas de la tradition primitive.

Pour prétendre que le rédacteur définitif « a conçu comme preuve péremptoire de la résurrection la découverte du tombeau vide »[2], on déclare qu'il n'a pas trouvé ce récit dans ses sources, ni dans « la source narrative », qui se terminait par le crucifiement et par la mort de Jésus, ni dans « le recueil des sentences », qui ne contenait qu'un petit nombre de récits, relatifs à la prédication de Jésus[3]. Toute la fin de l'Evangile, xv, 40-xvi, 8, est de la main de ce rédacteur; la mention des femmes au Golgotha et l'ensevelissement par Joseph d'Arimathie sont coordonnés à la découverte du tombeau vide, par laquelle ce rédacteur voulait clore tout son livre. « Le caractère secondaire du récit tout entier semble résulter de ce que la source de Marc », qui contient « les seuls renseignements que l'histoire puisse retenir sur les circonstances » du dernier jour de Jésus, « ne prévoit pas que les apôtres puissent être encore à Jérusalem le lendemain de la passion[4] ». Signalons le procédé critique, par lequel

1. Voir plus haut, p. 197-198.

2. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 115.

3. M. Loisy a découvert deux sources de saint Marc : les *Logia* et une source narrative, qui exprimaient les souvenirs et la foi de la première communauté, sans influence de la théologie paulinienne, et dans lesquelles les apôtres galiléens apparaissaient comme les témoins autorisés de la vie du Christ et de son enseignement. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 114. L'auteur de la notice historique aurait bien pu être un disciple de Pierre, p. 113. D'autre part, cette source narrative ne peut pas être qualifiée de Proto-Marc, vu qu'elle différait trop de Marc pour que l'on puisse la regarder comme une première ébauche ou rédaction de notre Evangile de Marc, p. 118.

4. *Ibid.*, t. II, p. 722.

on obtient ce résultat. Par le triage des éléments soi-disant primaires et secondaires du second Evangile, M. Loisy a la prétention de déterminer une « source narrative », à laquelle le rédacteur aurait emprunté les éléments primaires de son récit. De cette source narrative, la plupart des critiques les plus avancés n'admettent pas l'existence; M. Loisy, lui, en précise avec une extrême rigueur, le contenu; il décrète que le récit du tombeau vide ne devait pas, ne pouvait pas, en faire partie; sa théorie sur la genèse de la foi en la résurrection l'exige; la chose est par conséquent démontrée, et elle servira de point de départ à d'autres déductions tout aussi certaines et tout aussi impérieusement imposées à la foi des disciples de ce maître en critique. En effet, cette source hypothétique, purement historique, ne prévoyait pas (on le sait de certitude acquise et démontrée) que les apôtres aient pu encore être à Jérusalem le surlendemain de la passion. Or, « le récit du tombeau vide les y suppose ; mais on dirait que le rédacteur n'a pas osé aller jusqu'au bout de son hypothèse, puisqu'il ajoute que le message dont les femmes étaient chargées pour eux n'a pas été réellement transmis. Homme de foi ardente, avec l'imagination d'un visionnaire, mais esprit simple, il reste dominé par la tradition qu'il veut compléter, et qu'il corrige maladroitement. S'il a terminé son Evangile, comme il est possible, par la découverte du sépulcre abandonné, c'est qu'il croyait fournir de la résurrection une preuve matérielle et objective, moins discutable que le témoignage personnel de ceux qui disaient avoir vu Jésus ressuscité [1]. »

Nous avons précédemment discuté ces affirmations

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 722.

et montré leur peu de fondement[1]. Il n'est pas prouvé que saint Marc a créé d'imagination ce récit et ne l'a pas trouvé dans la tradition. L'analyse critique de son récit est faite de parti pris. Les conclusions qu'on en tire ne s'imposent pas. Comme elles étaient l'unique argument qu'on invoquait contre la réalité de l'événement, rien ne s'oppose à la vérité historique du récit. La découverte du tombeau vide au matin de Pâques est certaine. Aucune des hypothèses imaginées pour expliquer ce fait, en dehors de la résurrection, ne résiste à l'examen. Il reste donc prouvé que le cadavre de Jésus, déposé au sépulcre, ne s'y est plus trouvé. On ne l'avait pas enlevé, il était sorti vivant du tombeau. La résurrection de Jésus a donc été réelle. Le corps ressuscité est le même corps qui avait été crucifié et enseveli dans le tombeau de Joseph d'Arimathie. Le défunt est revenu à la vie; et il s'est fait voir à ses disciples et aux saintes femmes. Les apparitions du ressuscité confirment la réalité du corps ressuscité, qui a été vu, touché et palpé par les apôtres.

§ 2. — JÉSUS A RÉELLEMENT MONTRÉ AUX DISCIPLES SON CORPS RESSUSCITÉ

La preuve des apparitions constitue, de l'aveu de M. Loisy, la preuve directe de la résurrection. Mais cette preuve, ébauchée déjà dans la première prédication chrétienne, n'a été développée que plus tard, quand on comprit l'insuffisance de l'argument négatif, tiré de la découverte du tombeau vide. Produit de la foi plutôt que preuve de cette foi pour les premiers disciples, elle n'est devenue un argument que pour la

1. Voir plus haut, p. 213-216.

seconde génération chrétienne, et ainsi elle ne prouve pas la réalité objective du corps apparaissant. La critique littéraire montre l'origine tardive des récits évangéliques des apparitions, et la psychologie explique la croyance primitive à des apparitions du Christ toujours vivant.

Voici d'abord la part de la critique littéraire : « Il semblerait que les évangélistes connaissent moins de faits que Paul, mais qu'ils les racontent de façon à prouver par leurs descriptions plus développées, par le relief donné à une ou deux apparitions, ce que Paul établissait par l'accumulation des témoignages [1]. » Nous ne reviendrons pas sur la différence des récits et la distinction des deux traditions, que nous avons suffisamment expliquées par les procédés rédactionnels des évangélistes [2]. M. Loisy va bien plus loin et aboutit à nier la valeur historique de tous les récits actuels d'apparitions. Soit, par exemple, pour les apparitions galiléennes, le récit de saint Matthieu, XXVIII, 16-20. Le caractère général de la mise en scène, des traits descriptifs, du discours attribué au Sauveur, invitent à penser que le rédacteur du premier Evangile, ne trouvant pas dans ses sources écrites le détail des apparitions connues de la tradition apostolique, a résumé en un seul tableau la signification et les conséquences de la résurrection ; il aura fait de ce tableau l'apparition galiléenne annoncée dans Marc [3]. » Par suite, « les paroles du Sauveur ne sont pas un discours de circonstance ; elles ne tendent pas à confirmer la réalité de la manifestation, mais elles résument la foi chrétienne et la mission de l'Eglise, telles que les a

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 744.
2. Voir plus haut, p. 269-275.
3. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 746.

faites la résurrection. Ce n'est pas Jésus qui parle aux siens pour se faire reconnaître, c'est déjà le Christ glorieux qui instruit les générations à venir [1]. » Tout en voulant raconter une apparition galiléenne, l'évangéliste paraît s'être rendu compte de l'élément idéal qu'il introduisait dans sa description. Aussi n'a-t-il pas songé à dire que les apôtres étaient descendus de la montagne, ni ce qu'ils firent ensuite. Il ne pensait plus qu'à Jésus actuellement présent dans l'Eglise qu'il a fondée par les apôtres [2]. Toute cette exégèse de M. Loisy est faite en fonction de l'opinion de ce critique sur la fondation de l'Eglise. Le texte de saint Matthieu ne cadrant pas avec la théorie est délibérément sacrifié et considéré, non comme décrivant une réalité historique, mais comme représentant une étape postérieure de la foi chrétienne. Saint Matthieu relate seulement la principale apparition galiléenne, celle qui était la réalisation du rendez-vous, précédemment rappelé, et qui était la plus importante de toutes pour les communications que Jésus a faites aux siens.

« En apparence du moins, Luc a voulu se tenir plus près de la réalité ; il a écrit une sorte d'histoire du Christ ressuscité, et l'on pourrait presque dire qu'il le conduit du tombeau jusqu'au ciel. Mais cette précision est affaire de perspective, et d'une perspective artificielle : la matière historique n'est guère plus considérable dans le troisième Evangile que dans le premier [3]. » Nous avons admis, nous aussi, que c'est par pure perspective que saint Luc place, au jour même de la résurrection, toutes les apparitions du Sauveur et son entrée au ciel ; mais nous avons main-

1. *Ibid.*, p. 748. Cf. p. 749.
2. *Ibid.*, p. 754-755.
3. *Ibid.*, p. 755.

tenu la vérité des récits disposés dans cette perspective[1]. M. Loisy nie cette vérité. Il pense que l'histoire des disciples d'Emmaüs a été mise hors de son cadre primitif[2]. Pourquoi? Parce que, dans sa théorie, les apparitions judéennes doivent être postérieures aux galiléennes. Les indices qu'on en trouve dans le texte, après coup, sont peu saillants, et il est facile de les expliquer autrement. L'appel aux prophéties reporte à l'époque où les disciples de l'Evangile cherchaient dans l'Ecriture des preuves de leur foi et des arguments contre les Juifs, comme si le Christ ressuscité n'avait pu le faire le jour de Pâques! Mais j'oublie que la théorie exige qu'il ne l'a pas pu. Si en bénissant le pain et en le présentant aux disciples, Jésus n'a fait que ce qu'il avait coutume de faire autrefois en mangeant avec les siens, en se comportant non plus en invité, mais en chef de famille[3], je ne vois pas que le souvenir de l'eucharistie ait dû être présent à l'esprit du narrateur; la solennité de la formule, XXIV, 30, n'entraîne pas cette conclusion. Il peut paraître à Holtzmann « essentiel à la conception du récit »; il ne me le paraît pas. Je demeure réfractaire à des considérations du genre de celle-ci : « La fraction du pain et la disparition subite du Sauveur témoignent du rapport qui existe originairement entre la foi à la résurrection et la cène eucharistique. Le Christ est ressuscité : les Ecritures l'avaient annoncé. Il est vraiment vivant :

1. Voir plus haut, p. 273-274.

2. M. von Dobschütz place l'apparition d'Emmaüs, comme toutes les apparitions hiérosolymitaines, après celles qui ont eu lieu en Galilée. C'est par une fausse chronologie qu'elle est fixée au jour de Pâques; elle n'a pu se produire que plus tard, peut-être trois semaines avant la Pentecôte, quand les apôtres étaient revenus de Galilée à Jérusalem. *Probleme des Apostolischen Zeitalters*, p. 19.

3. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 767.

on le retrouve « dans la fraction du pain ». La foi à la résurrection de Jésus et la foi à la présence du Christ au milieu des siens dans le repas de communauté se sont affermies en même temps [1] ». Ce fait général ne résulte pas clairement à mes yeux du récit de Luc ; M. Loisy prétend qu'il « y est figuré » [2]. Derrière ce fait général on suppose, sans autre fondement que la nécessité de soutenir une thèse, « quelques faits particuliers analogues à ce que Luc raconte ; Jésus a été vu rompant le pain dans la société des disciples. D'autres récits vont l'attester. Qu'un incident de ce genre se soit produit à Emmaüs, non le surlendemain de la passion, mais à une date ultérieure, c'est ce qui importe peu, et ce qui est peu probable, l'histoire d'Emmaüs ayant plutôt chance d'être, en son entier, une transposition de souvenirs relatifs aux apparitions galiléennes. » La raison de cette « chance » n'est autre que la théorie ; s'il y a eu des apparitions de Jésus, elles n'ont pu se produire qu'en Galilée. On justifie ensuite l'application de la théorie, en montrant « le caractère secondaire et symbolique » du récit. Il est secondaire, parce qu'il ne cadre pas avec la théorie qu'on a déclarée primitive, et on y introduit à tout prix le symbolisme eucharistique. De même, la tradition galiléenne, exploitée pour le dernier chapitre de Jean, pourrait bien être aussi à la base du récit de Luc, XXVI, 36-43 [3].

C'est par des procédés analogues qu'on élimine les témoignages de la finale de Marc et du chapitre XX de

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 768.

2. Le verbe κατακλιθῆναι, *se mettre à table*, Luc., XXIV, 30, désigne un repas ordinaire, ici, le repas du soir ; ni ce terme, ni les détails suivants ne font penser à la réitération de la cène eucharistique qui n'avait eu lieu qu'une fois encore, au jeudi précédent, et à laquelle n'assistaient pas les disciples d'Emmaüs. Cf. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 566.

3. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 771.

saint Jean. Ces récits ne sont que des élaborations tardives des données de Matthieu et de Luc. L'historien n'a donc, déclare-t-on, à en tirer autre chose que ceci : au début de la foi en la résurrection, il y a eu des apparitions du Christ en Galilée. Quelle est, dès lors, la nature de ces apparitions, attestées par saint Paul et par les évangélistes? Prouvent-elles la réalité de la résurrection? La psychologie intervient pour répondre à ces questions. « Les évangélistes et saint Paul n'entendent point raconter des impressions subjectives; ils parlent d'une présence du Christ, objective, extérieure, sensible, non d'une présence idéale, bien moins encore d'une présence imaginaire. Quoique le corps de Jésus ait été en quelque sorte spiritualisé par la résurrection, les disciples ne se représentent pas le Sauveur comme un pur esprit, ni la résurrection comme la permanence de son âme immortelle. Cette dernière idée leur était absolument étrangère. Pour eux, le Sauveur était vivant, par conséquent avec le corps qu'il avait eu avant sa mort. Les conditions d'existence de ce corps étaient différentes, mais c'était le même qui avait été mis dans le tombeau, et que l'on croyait n'y être point demeuré[1]. » Les premiers prédicateurs de l'Evangile étaient convaincus d'avoir vu Jésus vivant, ou au moins, ils avaient eu une impression sensible de sa présence. Les apparitions étaient des « expériences » religieuses dont ils avaient été favorisés[2]. M. Loisy n'insiste pas

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 743-744.

2. *Ibid.*, t. I, p. 176. A propos de la vision de Jésus au baptême, M. Loisy a écrit : « Le propre des visions est de n'être pas définissables comme réalité. » *Ibid.*, t. I, p. 407. « La tendance toute naturelle de la tradition a été, ici comme ailleurs, à transformer en scène extérieure et en fait matériel ce qui a été surtout et l'on peut dire uniquement, un phénomène intérieur que l'historien doit renoncer à décrire. Marc présente déjà la vision comme

sur leur nature. Il dit seulement que, dans les cas de vision, « les disciples eurent sous leurs yeux Jésus comme ils l'avaient connu avant sa mort ». Il n'admet pas des apparitions objectives [1] ; il pense que le travail intérieur de l'âme enthousiaste des apôtres a pu leur suggérer la vision de ce qu'ils souhaitaient. Des incidents fortuits, interprétés et transfigurés selon les préoccupations du moment, ont pu avoir pour eux la même portée que des visions à caractère objectif. Convaincus donc que leur Maître était vivant, Pierre d'abord, les Onze ensuite, et d'autres encore l'avaient vu ; ils crurent l'avoir entendu leur transmettre ses volontés pour l'avenir, et dans cette persuasion intime et profonde, ils ont prêché qu'il était ressuscité et qu'ils l'avaient vu [2]. Il n'y a pas eu de paroles prononcées, ou au moins de longues instructions, à plus forte raison, d'entretiens continus. Les discours prêtés à Jésus dans les Evangiles portent visiblement l'empreinte de la tradition qui les a conservés, et de l'auteur qui les a rédigés [3].

Dans les apparitions de Jésus aux siens, M. Loisy ne reconnaît donc que des apparitions sensibles, purement subjectives, et bien qu'il n'emploie pas le mot, les visions ne sont pour lui que de pures hallucinations, si même elles ne sont pas de simples illusions, provoquées par l'exaltation religieuse, comme Strauss le pensait. Mais la théorie de l'hallucination rend-elle suffisamment compte des phénomènes dont M. Loisy

objective, mais ce peut être pour la fidélité du récit, et parce que la distinction du subjectif et de l'objectif existe à peine pour les esprits sans culture », p. 409.

1. Selon Wrede, *Paulus*, 2e édit., Tubingue, 1907, p. 9, note, l'idée de « visions objectives », émise par quelques théologiens, n'est pas une idée scientifique.

2. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 743.

3. *Ibid.*, t. II, p. 743.

admet l'existence? Déjà difficile à expliquer quand il s'agit d'une seule personne, elle est moins compréhensible encore lorsqu'il s'agit de vision, dont plusieurs sont favorisés simultanément. Que Pierre, sur le lac, ait cru voir devant lui son Maître tel qu'il était avant sa mort, ce serait possible, à la rigueur, dans un moment de rêverie solitaire. Mais ce disciple, dont l'intelligence était ferme, aurait vite corrigé son illusion, dès que son rêve eût pris fin, et il n'en aurait tiré aucune conséquence sur la résurrection personnelle de Jésus[1]. Mais que les Onze réunis aient eu conscience de la présence corporelle du Christ au milieu d'eux et qu'ils aient tous ensemble été victimes d'une auto-suggestion, c'est beaucoup moins vraisemblable. On ne comprend pas que la vision des cinq cents frères ait été l'effet d'une hallucination commune[2]. Les

1. M. Loisy laisse à M. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 301, le soin de remarquer que Pierre était un « extatique ». N'a-t-il pas été, avec Jacques et Jean, témoin de la transfiguration, et n'a-t-il pas parlé alors sans savoir ce qu'il disait? A Joppé, n'a-t-il pas eu une « extase », Act., x, 11, dans laquelle il a une vision, x, 17; xi, 5? Il était donc prédisposé à la vision. « Un jour vint où le système nerveux de Pierre, épuisé par les émotions, par sa fuite en Galilée, par la fatigue corporelle, lui refusa ses services et où il perdit conscience de lui-même. Mais alors tout le monde subliminal qui s'agitait en lui prit le dessus. Il eut ainsi la sensation de Jésus triomphant et vivant. Il vit Jésus. Quand il communiqua ses impressions aux autres apôtres, Jésus, qui sommeillait aussi en eux, ne put manquer sous cette suggestion de ressusciter *en eux* comme il venait de ressusciter en Pierre. » Ladeuze, *La résurrection du Christ*, p. 19, résumant la pensée de M. Meyer. Cette tendance à l'extase supposée par la « jeunesse théologique » (expression de M. von Dobschütz) ne semble pas nécessaire aux anciens, parmi lesquels M. Loisy se range de fait. M. Le Roy n'accepte pas non plus les vues de M. Meyer, *Dogme et critique*, p. 221.

2. M. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, p. 345-346; Huguenv, *Critique et catholique*, p. 41-42. Nous ignorons à peu près complètement ce que M. Loisy paraît supposer si bien connu : la manière dont un mouvement religieux se répand dans un milieu donné, le rôle de l'imagination et de la foi dans l'élaboration des faits, et le minimum de réalité objective requis pour ce travail. L'illusion collective, la suggestion, le subconscient,

nombreux exemples recueillis par M. Meyer ne prouvent rien[1]. Quoi qu'il en soit, il est bien difficile d'admettre que de simples impressions subjectives aient pu concourir à fortifier, sinon à déterminer, parmi les apôtres, qu'on déclare si abattus et si peu préparés à l'idée de la résurrection de Jésus, une foi si ferme en cette résurrection. Un historien qui, par opposition au surnaturel, rejettera la réalité objective des apparitions, au lieu de dire que la foi des apôtres a été excitée par les apparitions, conclura plus logiquement que les apparitions sont dues à la surexcitation de leur foi[2].

M. Loisy suppose que « des incidents fortuits, interprétés et transfigurés selon les préoccupations du moment », ont pu avoir sur l'esprit des apôtres la même portée que des visions objectives. Il ne laisse pas entendre de quelle nature ils ont pu être. Il tient

ne sont en bien des cas que des asiles de l'ignorance : mots commodes et spécieux dont on couvre une réalité qu'on ne veut point congédier sans raisons ni explication. On érige en *cause* d'une manifestation religieuse ce qui n'en est que l'*accompagnement*, qui réagit sur lui, mais ni ne le crée ni n'en rend compte. J. Chevalier, *Les Evangiles synoptiques de M. Loisy*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1909, p. 343.

1. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, 4e édit., Paris, s. d., t. III, p. 508. « On cite comme exemples les épidémies convulsionnaires du moyen âge, les illusions de l'ouïe et de la vue des prophètes camisards, que partageaient des foules abusées. Mais ces exemples mêmes ne servent qu'à faire mieux ressortir le contraste entre les états de réelle surexcitation, auxquels ils appartiennent, et le calme, le sang-froid, le sérieux pratique, le bon ordre irréprochable de l'Eglise apostolique. Rien ne ressemble moins à celle-ci qu'une populace ignorante fanatisée.... On connaît les symptômes de surexcitation nerveuse, les cris, les gémissements, les crampes, les évanouissements qui ont si souvent signalé ce qu'on a appelé les réveils. Aucune trace de phénomènes semblables dans les réunions des apôtres et des frères ». F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 502.

2. M. von Dobschütz ne peut comprendre que les apparitions de Jésus aux apôtres s'expliquent par des motifs simplement psychologiques ; elles exigent l'intervention d'un facteur objectif, sur la nature duquel il ne s'explique pas clairement et qu'il semble réduire à une action spirituelle, mais réelle. *Probleme des Apostolischen Zeitalters*, p. 12-17, 19.

avec raison pour une « hypothèse fantaisiste » l'explication que Renan donnait de l'apparition aux disciples d'Emmaüs[1]. Ceux-ci rencontrent sur le chemin un inconnu, pieux, versé dans les Ecritures, citant Moïse et les prophètes ; ils se lient d'amitié avec lui et le retiennent pour souper de compagnie. Pendant le repas, ils oublient l'étranger, s'imaginent que Jésus est là, rompant le pain et le leur offrant. La pensée du Maître les préoccupe à tel point qu'ils s'aperçoivent à peine que leur compagnon les a quittés. Ils demeurèrent persuadés que l'étranger et Jésus ne faisaient qu'un[2]. Quels qu'ils soient, des incidents fortuits n'ont pu contribuer à la foi en la résurrection que d'une façon subsidiaire et accessoire et ils n'ont pas suffi à donner la conviction ferme que Jésus était là corporellement présent. Une raison objective, seule, a pu produire chez les apôtres l'assurance qu'ils avaient vu, touché Jésus et qu'ils l'avaient entendu parler[3].

Enfin, de pareilles visions, purement hallucinatoires, sont incompatibles avec des doutes sur l'objet vu, puisqu'elles sont créées par la surexcitation même de la foi. C'est pourquoi on déclare que les données évangéliques sur les doutes des apôtres ne peuvent être historiques, sinon absolument, du moins dans le sens qui leur est attribué. « Après avoir été le souvenir historique des hésitations qui précédèrent la certitude de la foi, la mention des doutes sert maintenant à

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 767.

2. Renan, *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 18-21. Que dire de la quadruple rencontre d'inconnus, pris pour Jésus, par l'hystérique Marie-Madeleine et les autres femmes, par les deux disciples d'Emmaüs et par les Onze en Galilée? Ces quatre erreurs suffisent à prouver la foi en la résurrection et la fondation de l'Eglise. Paul le Breton, *La résurrection du Christ*, p. 79-92. L'effet surpasse étonnamment la cause.

3. Cf. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, p. 344-348.

faire ressortir la force des preuves qui les ont promptement anéantis[1]. » Le sens primitif en a donc changé. Tous les disciples n'acceptèrent pas d'emblée l'idée et la réalité de la résurrection. « Il y en avait certainement qui étaient moins prêts que d'autres à recevoir la foi nouvelle, à croire que le Maître crucifié revivait, à se contenter, au moins provisoirement, d'un Messie glorifié au ciel et ne soutenant que d'une manière invisible ses fidèles sur la terre. Les visions n'arrivèrent pas sitôt et ne se multiplièrent pas avec la rapidité que leur prête dans les Évangiles un simple arrangement de perspective. Elles n'eurent pas non plus sur tous ceux qui les éprouvèrent l'effet instantané que la matérialisation des récits évangéliques invite maintenant à leur attribuer. Le souvenir très net que la communauté conserva des doutes primitifs montre bien que ces doutes s'éveillèrent en même temps que la foi, et ne furent éliminés que progressivement par les progrès de celle-ci[2]. »

Les textes ne disent rien de tout ceci, ils disent le contraire : les doutes des premiers jours ont été enlevés par les apparitions et ont disparu devant la preuve évidente de la résurrection du Sauveur. Les Onze, qui n'avaient pas cru au témoignage des femmes, ni à celui des disciples d'Emmaüs, Marc., XVI, 11, 13 ; Luc., XXIV, 11, en reçurent des reproches de Jésus leur apparaissant, Marc., XVI, 14 ; leur incrédulité disparaît à la vue du Maître ressuscité. Si quelques-uns,

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 731. M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 164-165, avait conclu de ces doutes qu'il n'y avait pas eu toujours dans les apparitions « évidence sensible, incontestable ». M. Loisy, *ibid.*, p. 747, rejette la vérité historique du récit, Matth., XXVIII, 17, et déclare qu'il n'y a pas lieu de se demander si quelques apôtres ont craint d'être victimes d'une illusion.

2. *Ibid.*, p. 747.

en face de Jésus, continuent à douter, Matth., XXVIII, 17, c'est par suite d'un saisissement bien naturel, produit par la première apparition, et, selon saint Luc, XXIV, 41, en conséquence de l'étonnement que leur procurait la joie de voir Jésus vivant. L'incrédulité de Thomas, Joa., XX, 24, 25, est vaincue par la vue de Jésus, sans qu'il soit nécessaire de réaliser les conditions que cet apôtre incrédule avait posées à sa foi, 27-29. Les doutes primitifs n'ont pas survécu à la conviction acquise par le moyen des apparitions réelles et objectives. Celles-ci n'étaient donc pas de pures hallucinations, produits d'une foi préexistante [1]. L'exégèse de M. Loisy, comme sa critique, dépend d'une théorie préconçue, à laquelle doivent plier tous les textes, même les plus rebelles. Il faut que les visions soient réduites à n'être que des impressions subjectives; les textes, qui parlent d'apparitions objectives, ne peuvent pas être vrais [2].

Nous retrouvons ici M. Le Roy qui, pour conserver au corps ressuscité du Christ une réalité objective et corporelle, non pas certes au sens vulgaire du mot, mais en conformité avec son système particulier sur la nature de la matière, refuse de reconnaître dans les

1. Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 17-18, 25-23. On trouvera dans Steude, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 35-96, l'exposé et la réfutation des explications des apparitions données par Strauss, Renan, Noack, Ewald, Lang, Hausrath et Holsten. Ces explications sont diverses, elles n'ont de commun que la conclusion : les apparitions sont des visions purement subjectives; elles sont également démodées et ont perdu tout intérêt. Elles ne représentent plus que de vains efforts tentés, pour éluder le fait de la résurrection de Notre-Seigneur. Voir aussi Ad. Ritter, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 8-19; J. Orr, *The resurrection of Jesus*, p. 219-226; Korff, *Die Auferstehung und die Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, p. 196-226; *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 160-186; L. Ihmels, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 14-24, 33-36.

2. M. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, p. 346-348; Disteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 554-559.

visions des apôtres de pures hallucinations ou auto-suggestions. Le phénomène de l'apparition a pu ressembler au mécanisme d'une hallucination. Néanmoins, les apparitions du Christ ressuscité ne sont pas de simples hallucinations; ce sont des perceptions véritables, des perceptions d'un genre spécial, analogues à la perception mystique. Que toute apparition soit le produit d'une foi préexistante, peu importe! La foi n'est-elle pas peut-être un moyen de connaissance, normal en son genre, un moyen d'entrer en relation avec des réalités d'une certaine sorte? La foi des apôtres, si elle a *retrouvé* son objet, ne l'a pas *créé*. Elle a résisté à la dissolution critique, qui aurait vite fait disparaître une pure hallucination morbide, une chimère illusoire, et elle a été féconde d'une fécondité inexhaustible et durable. Puisqu'elle a ces deux *critères de réalité*, c'est que, dès sa naissance, elle possédait une objectivité supérieure à toutes les hallucinations pathologiques. Elle répond donc à une réalité véritable, dont l'existence est démontrée et dont il n'y aura plus qu'à définir la nature. Bref, pour les apparitions qui se trouvent à la base de la foi en la résurrection de Jésus, « si l'on persiste à employer le terme d'hallucinations, au moins est-ce le cas ou jamais, d'ajouter que ce furent des *hallucinations vraies*[1] ». M. Lake aboutit à des conclusions analogues[2]. Il admet, lui aussi, le fait historique des apparitions dont les apôtres furent favorisés, aussi bien en Judée qu'en Galilée, et il refuse de les croire victimes d'hallucinations subjectives. Mais si les apôtres, qui avaient cru que Jésus était le Messie et qui avaient aimé leur

1. *Dogme et critique*, p. 218-224.

2. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 265-276. Sur des vues de même genre, voir Robinson, *Studies in the resurrection of Christ an argument*, p. 96-107.

Maître de toute leur âme, avaient été dupes d'une illusion, en croyant le revoir vivant, saint Paul au moins, adversaire des disciples jusqu'à l'heure où le ressuscité se montre à lui auprès de Damas, n'a pas été induit en erreur, et aucune théorie de subconscience n'est capable d'expliquer la réalité de l'apparition dont il a été l'objet et qu'il a attestée si énergiquement et avec tant de persévérance. Les apparitions de Jésus ressuscité ont donc quelque réalité et les apôtres ont été convaincus d'avoir senti la présence de Jésus et de l'avoir entendu parler. Ce sont donc des apparitions subjectivo-objectives, peut-être dans le genre de celles que la *Society of Psychical Research* pense avoir constatées de nos jours dans le spiritisme. En réalité, Jésus, survivant dans un état spirituel et capable d'agir spirituellement sur les sens des hommes, a fait sentir sa présence et son action à ses apôtres qui l'ont saisie selon leur manière normale de percevoir, c'est-à-dire en *visualisant* (en traduisant par visions objectives) ce qu'ils percevaient et en *oralisant* (en interprétant comme discours tenu) ce qu'ils comprenaient. Il leur est donc apparu, non pas sans doute dans son être matériel, qu'il n'avait plus, mais bien dans son être spirituel qu'il avait conservé même après la mort. Nous ne discuterons pas ces théories psychologiques sur la perception mystique ou la perception sensible des esprits, ou les hypothèses scientifico-philosophiques sur la composition de la matière; elles ne relèvent ni de la critique historique ni de l'exégèse[1]. En demeurant sur notre terrain, nous constatons que les récits évangéliques attestent la réalité corporelle de la résurrection de Notre-Seigneur,

1. J. Orr, *The resurrection of Jesus*, p. 27-30, 271-274; P. Calluaud, *Le problème de la résurrection du Christ*, p. 57-58.

les disciples ayant vu leur Maître dans son corps spiritualisé, l'ayant touché de leurs mains, l'ayant entendu de leurs oreilles[1]. Cette réalité du corps transformé et spiritualisé de Jésus ressuscité est admise sur le témoignage historique de témoins dignes de foi par M. Swete[2], et aucune théorie de visions purement subjectives ou subjectivo-objectives ne suffit à expliquer les récits évangéliques.

Convaincus que l'hypothèse de visions subjectives ne pouvait rendre compte de la foi des apôtres en la résurrection de Jésus, Keim et Schweizer avaient reconnu quelque réalité aux apparitions, qu'ils considéraient comme des « visions pneumatiques objectives ». Les apôtres, pour Keim, n'ont pu être victimes d'une hallucination[3], ils ont vu réellement Jésus, non pas sans doute Jésus ressuscité, mais Jésus vivant et glorifié au ciel. Leurs sens extérieurs n'ont rien perçu de corporel; la vision a été purement intérieure, mais réelle néanmoins; le Christ glorifié produisait directement par son âme humaine dans leurs sens intérieurs et dans leur intelligence les impressions et les jugements qui sont exprimés dans les Evangiles comme des apparitions sensibles et des paroles entendues, parce que les apôtres ont projeté au dehors ce que le Christ glorifié avait produit dans leur esprit. Les apparitions de nature toute spirituelle qu'ils reçurent, étaient comme des télégrammes célestes que Dieu leur adressait. Pour Alexandre Schweizer[4], les apparitions

1. « Il n'est jamais apparu sous la forme fluidique et éthérée d'un imaginaire *périsprit*, mais avec un corps bien réel, parfaitement pourvu de tous ses organes physiques, très distinctement visible, tangible et consistant.» P. Calluaud, *op. cit.*, p. 59.

2. *The appearances of our Lord after the Passion*, Londres, 1907.

3. Th. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1872, t. III, p. 527-606.

4. *Christliche Glaubenslehre*, 1887, t. II, p. 211-212.

ont été réelles ; c'étaient des christophanies saisies non par les sens extérieurs, mais bien par les sens intérieurs, comme la vision de Moïse et d'Elie au jour de la transfiguration. Le Christ avait promis de ne pas abandonner les siens et d'être avec eux, lorsqu'ils seraient réunis en son nom. Mis par Dieu, après sa mort, en possession de la royauté spirituelle et de la gloire spéciale qu'il avait méritées, il se rendit présent à ses disciples et se montra à eux dans son état glorifié, afin de leur faire comprendre que, nonobstant sa mort ignominieuse sur la croix, il était Christ et Seigneur et qu'ils devaient croire en lui et en sa mission. Par une illusion d'optique nécessaire, il présenta sa gloire céleste comme un état glorieux de son corps terrestre, et les apôtres interprétèrent ces apparitions de leur Maître dans le sens de sa résurrection corporelle[1].

Ces explications n'ont aucun fondement dans les textes. Les récits de l'Evangile rapportent que Jésus apparaissait avec ses plaies, se faisait toucher par ses disciples et mangeait avec eux. Ils ne peuvent s'expliquer par des visions intérieures, aussi réelles qu'on les déclare ; ils parlent si clairement de corps réel, de contact sensible, de paroles dites et entendues, que le fait d'un retour de Jésus à la vie corporelle est à prendre ou à laisser. Qu'on les déclare légendaires ou qu'on

1. P. Wernle déclare que l'historien ne peut expliquer la foi en la résurrection de Jésus par la seule théorie des visions ; il reconnaît que le Christ glorifié a agi sur ses disciples, en leur apparaissant, pour les grouper et les rassembler. Ces apparitions ont donné naissance à la foi en sa résurrection. Le Christ qui était venu pour sauver le monde, était, selon la parole de Lagarde, trop grand pour mourir Le rédempteur du monde avait dû triompher de la mort. La foi en Jésus sauveur a parachevé ce qu'avaient commencé les apparitions et a produit la foi en la résurrection, *Die Anfänge unserer Religion*, 2e édit., Tubingue et Leipzig, 1904, p. 81-82.

les reconnaisse comme historiques dans toute leur teneur, il n'y a pas de milieu. Du reste, l'hypothèse de visions pneumatiques objectives reste dans le supranaturel; elle ne peut donc satisfaire la conscience moderne, qui rejette tout surnaturel [1]. Elle n'explique pas le tombeau vide, et elle fait Dieu ou le Christ glorifié cause directe de l'erreur, de cette illusion d'optique nécessaire pour raviver la foi et la confiance des apôtres. S'il y a eu une intervention surnaturelle dans les apparitions du Christ après sa mort, elle a consisté à faire voir aux apôtres le corps ressuscité et glorifié du Sauveur, comme l'indiquent les récits évangéliques, écho du témoignage des apôtres [2].

Article 2. — **Nature du corps de Jésus ressuscité.**

Pour les évangélistes donc, la résurrection de Jésus n'est pas la simple survie après la mort sur la croix; ce n'est pas la permanence de son âme immortelle, idée que M. Loisy reconnaît avoir été absolument étrangère à leur esprit; c'est le retour à la vie corporelle, à la vie dans le même corps qui avait été attaché à la croix, déposé au tombeau, mais qui était sorti de ce sépulcre. Ce n'était pas toutefois un simple retour à la vie terrestre ordinaire, comme il en était certainement de la fille de Jaïre, du fils de la veuve de Naïm et de Lazare, que Jésus avait ressuscités, et plus probablement aussi des morts sortis des tombeaux qui

1. Schlottmann, *Die Osterbotschaft und die Visionshypothese*, Halle, 1886, p. 30-47.

2. Steude, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 97-112; Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, p. 34-35; Disteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 553-554; Ladeuze, *La résurrection du Christ*, p. 31; Ad. Ritter, *Die Auferstehung Jesu Christi*, p. 19-22; J. Orr, *The resurrection of Jesus*, p. 226-231; Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, p. 252-260.

furent ouverts au moment où Jésus rendit l'âme sur la croix, Matth., XXVII, 52, 53[1]. Tous ces ressuscités n'échappaient que pour un temps à l'empire de la mort. La vie qui leur était rendue était la vie mortelle des autres hommes encore vivants ; ils devaient passer une seconde fois par la voie commune à toute chair. Jésus vainqueur de la mort ne devait plus mourir. Rom., VI, 9. Sa résurrection, qui était parfaite et définitive selon saint Thomas[2], a été pour lui le commencement de sa vie immortelle[3]. Le corps de Jésus ressuscité n'était donc plus dans les conditions ordinaires de la vie terrestre ; il était glorifié et avait toutes les qualités d'un corps glorieux. La résurrection du Sauveur peut donc être dite, avec M. Le Roy[4], *entrée dans la gloire*, et elle l'a été pour le corps même de Jésus vivant, crucifié et enseveli, mais sorti du tombeau. Le corps du Christ ressuscité n'était ni une simple apparence imaginaire, ni un fantôme illusoire, ni une forme quelconque, fluidique ou éthérée, ni un corps brillant et céleste[5], mais le corps de Jésus réanimé glorieusement transformé et spiritualisé.

Quelles étaient, d'après les évangélistes, les conditions de cette existence nouvelle ? Le corps ressuscité de Jésus ne tombait pas régulièrement sous les sens des hommes. Quelle a été la manière dont la résurrec-

1. J. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1893, t. II, p. 537-539.

2. *Sum. theol.*, IIIª, q. LIII, a. 3.

3. Cf. F. GODET, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 597-598.

4. *Dogme et critique*, p. 169. M. LE ROY dit moins bien « entrée dans l'ordre surnaturel, l'ordre divin », p. 162. En outre, l'entrée dans la gloire, telle que nous l'entendons, ne signifie pas l'entrée dans une sphère supraterrestre et céleste, sans continuité de la vie terrestre dans le corps.

5. Cf. KORFF, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 120-123.

tion de Jésus s'est opérée, qu'elle ait été observable ou non aux sens extérieurs, nous l'ignorons, parce qu'il n'y a pas eu de témoins directs du phénomène [1] et que les gardes ont seulement constaté le fait et les circonstances extérieures dans lesquelles il s'est produit. Aucun des évangélistes n'en a donné une description, et seul l'Evangile apocryphe de Pierre a suppléé à leur silence, mais son récit est purement légendaire. Le Christ, sorti vivant du tombeau, se présente soudain aux saintes femmes et aux apôtres. Il n'appartient plus normalement à l'ordre de l'expérience terrestre; son corps, quoique réel, ne tombe plus sous les sens et n'est plus dans l'état phénoménal comme avant sa mort, il n'est plus régulièrement objet de perception sensible. Pour qu'il soit perçu par les sens, il faut qu'il apparaisse, qu'il se fasse voir et entendre, qu'il se rende visible et palpable. L'état glorieux du ressuscité n'était pas perceptible à tous, ni à tout moment; il a été constaté par les disciples seulement et au cours des apparitions par lesquelles leur Maître leur attestait à la fois la vérité de sa résurrection et les qualités de son corps glorifié. La vérité de sa résurrection résultait des apparitions réitérées, et la vie glorieuse, de leur alternance. Le Maître n'a pas repris avec les siens la vie commune de son existence mortelle, parce qu'il n'avait pas repris cette existence passée [2].

1. S. Thomas, *loc. cit.*, q. LV, a. 2, in corp. et ad 2um.

2. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, q. LV, a. 1-3. M. Loisy tient pour « chose inconcevable » ce qu'on appelle la résurrection : « le cadavre d'un mort de deux jours reprenant une vie qui n'est pas celle des mortels, et qui néanmoins se manifeste sensiblement ». *Quelques lettres*, p. 159. De la résurrection, comprise comme un fait matériel, il avoue ne pouvoir pas seulement se représenter l'idée. « Si vous entendez que tous les éléments qui constituaient le corps de Jésus sont revenus à la vie, ou plutôt qu'ils sont entrés dans une forme suprasensible de l'existence, on pourra toujours

Contre le fait que Jésus ressuscité avait repris son propre corps mortel, on ne peut rien conclure ni de ce que Marie-Madeleine prend pour le jardinier le Sauveur qui lui apparaissait, ni de ce que le Maître se montre aux disciples d'Emmaüs « sous une forme étrangère », Marc., XVI, 12. Marie, tout entière à sa douleur et préoccupée de l'enlèvement du cadavre, ne reconnaît pas Jésus, qui est là devant elle. M. Loisy[1] en conclut que l'extérieur de Jésus était celui d'un homme ordinaire et que, comme dans le cas des disciples d'Emmaüs, les yeux de Marie sont provisoirement empêchés de reconnaître le Sauveur. L'exégète ajoute au texte des données qui lui sont étrangères, qui sont inconciliables avec lui. Le texte dit : « Elle se retourna et vit Jésus debout, et elle ne savait pas que c'était Jésus. » Joa., XX, 14. C'est donc Jésus qu'elle vit. Lors même que les raisons diverses par lesquelles les commentateurs ont expliqué pourquoi Marie ne le reconnut pas seraient insuffisantes, comme le prétend M. Loisy, il en résulterait seulement que nous ignorerions les motifs exacts de la conduite de Marie. Mais le texte dit qu'elle voyait fort bien Jésus et qu'elle ne le reconnaissait pas. C'est une hypothèse, contraire au texte, qu'elle le voyait réellement sous la forme du jardinier. Elle ne le reconnaît pas d'abord, même à la

vous demander quels sont ces éléments et quelle est l'existence dont il s'agit pour eux. Et quoi que vous répondiez, vous n'arriverez ni à une conception nette, ni à une démonstration convaincante. » *Ibid.*, p. 154. M. Le Roy dit aussi que « au point de vue phénoménal, au point de vue physique, la réanimation du cadavre est indéfinissable ». Il la conçoit comme une *volatilisation*. *Dogme et critique*, p. 166-167. Pour ces Messieurs, la toute-puissance divine n'entre pas en ligne de compte et parce qu'ils n'ont jamais vu que des corps matériels, ils ne peuvent concevoir un corps spiritualisé dont la révélation divine nous apprend l'existence.

1. *Le quatrième Evangile*, p. 906. Cf. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 195.

voix. Jésus aurait-il donc pris une voix étrangère ? De la même voix pourtant, il appelle Marie par son nom. Elle en saisit seulement alors l'accent, elle a entendu son Maître, elle l'a reconnu à la parole ; elle le reconnaît aussi à la vue. Il n'avait pas pourtant changé de forme. Si donc elle ne l'avait pas d'abord reconnu à la vue, c'est que d'autres raisons que l'aspect extérieur du ressuscité troublaient ses yeux. Jésus était là réellement devant elle, mais dans son trouble et ses préoccupations elle l'avait pris pour le jardinier, et lui avait demandé s'il avait enlevé le cadavre et où il l'avait placé.

Le cas des disciples d'Emmaüs est le même. Selon le récit évangélique, Jésus est censé avoir le même extérieur que durant sa vie. Il rejoint les deux disciples, tandis qu'ils discouraient sur le chemin, mais ils ne le reconnaissent pas. « Ce n'est pas à un changement de ses traits ou de son costume ordinaire, dit M. Loisy[1], ou bien à l'abattement des disciples, que la méprise de ceux-ci doit être attribuée, mais à un obstacle qui suspend miraculeusement l'exercice normal de leurs sens, » Luc., XXIV, 16. Ils ne le reconnaissent pas plus à la voix qu'aux traits de son visage. A la fraction du pain, leurs yeux, providentiellement fermés, s'ouvrent ; les disciples reconnaissent alors leur Maître, qui disparut à l'instant même. Ils s'avouent ensuite mutuellement qu'ils auraient dû le reconnaître plutôt : leur cœur n'était-il pas brûlant, tandis qu'il leur expliquait les Ecritures sur le chemin ? Saint Marc, il est vrai, ou l'auteur de la finale contestée, dit que Jésus apparut « sous une autre forme » aux deux disciples qui allaient à la campagne, XVI, 12. Ce récit n'est qu'un abrégé de celui de Luc. De l'aveu de

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 758.

M. Loisy[1], « l'autre forme » que prend Jésus n'est qu'une manière d'expliquer ce qu'a dit Luc touchant l'aveuglement miraculeux des disciples : puisque ceux-ci ne reconnaissaient pas Jésus, c'est qu'il avait pour eux une autre « forme »[2] que celle à laquelle ils étaient accoutumés.

D'autre part, tout en étant le même corps que Jésus avait eu durant sa vie terrestre, ce corps n'était plus dans le même état qu'au jour de sa mortalité ; il se trouvait dans des conditions spéciales, correspondant à son état glorifié. Aussi le Sauveur eut-il besoin de donner des preuves de sa réalité. A la première apparition aux Onze, comme Jésus se présente subitement au milieu d'eux, les portes du lieu de leur réunion étant fermées à cause des Juifs, Joa., xx, 19, les apôtres, frappés de stupeur et d'épouvante, croyaient voir un esprit[3], Luc., xxiv, 37. Il prend la parole, pour dissiper leurs doutes ; puis, pour leur prouver son identité, il leur montre ses pieds et ses mains, et il les

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 792.

2. « Le mot μορφή n'appartient pas à la langue des Evangiles. Le seul endroit du Nouveau Testament où on le trouve est Phil., II, 6, 7. » Note de M. Loisy. Toutefois, les commentateurs catholiques admettent généralement, à la suite des Pères, que Jésus ressuscité a pris miraculeusement une autre forme que celle qu'il avait de son vivant, et le mot employé suggère un changement analogue à celui qui a eu lieu à la transfiguration, Marc., IX, 2. Mais, observe justement Swete, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1902, p. 402, le récit de saint Luc, auquel il est fait ici allusion, écarte cette interprétation. Jésus n'avait pas changé de forme ; les deux disciples, préoccupés d'autres pensées, le prirent pour un compagnon de voyage, comme Madeleine l'avait pris pour le jardinier. La cause de leur aveuglement enlevée, ils le reconnurent. Jésus n'avait donc pas fait illusion à leurs yeux fermés providentiellement.

3. Le terme πνεῦμα, *esprit*, désigne ici une âme, revenue du *schéol* et se montrant sous une apparence visible, et non avec son corps réel. Cf. I Pet., III, 19. C'est l'ombre ou le fantôme des anciens. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 569.

invite à le toucher afin de constater la réalité de son corps, car un esprit n'a ni chair ni os comme lui en a[1]. Le corps de Jésus est donc son corps terrestre, un corps non pas éthéré et fluide, mais consistant, ayant chair et os, quoiqu'il puisse pénétrer dans une maison dont les portes restaient fermées. Il devient ainsi présent sans qu'on sache où il a passé, sans avoir passé nulle part. Néanmoins, les disciples n'en peuvent croire leurs yeux et se livrer entièrement à la joie. Pour mettre fin à leur incertitude, le Maître donne une autre preuve plus forte encore de la réalité physique et de la matérialité de son corps. Il demande s'il y a quelque chose à manger, et il mange le morceau de poisson rôti qu'on lui présente, Luc., XXIV, 36-43. Thomas, qui était absent, reste incrédule au récit des autres apôtres et ne veut croire que s'il voit dans les mains la marque des clous, que s'il met son doigt à la place des clous et sa main dans le côté ouvert du crucifié, Joa., XX, 24, 25. Huit jours après Pâques, Jésus se manifeste de nouveau à ses disciples et il invite Thomas à faire l'examen des plaies, examen qu'il avait mis comme condition de sa foi. Cette preuve cependant ne devient pas nécessaire. Thomas fait aussitôt acte de foi ; la vue de Jésus et ses paroles ont changé les dispositions du disciple incrédule, qui ne pense plus à remplir ses premières exigences; il croit

1. « Réellement ressuscité, pourquoi le corps du Christ n'aurait-il pas pu attester sa présence d'une manière sensible ? Il est sans doute très vrai que des impressions faites par lui sur l'ouïe, la vue, le toucher, n'ont pu fournir une idée adéquate des conditions nouvelles de son être, ni de son mode d'action; mais on ne voit pas pourquoi il aurait été impossible au Sauveur d'impressionner miraculeusement les sens de ses disciples, et de leur donner, par cette preuve expérimentale d'ordre très particulier, la certitude que leur Maître était là avec le même corps qui avait été crucifié et enseveli, et qui se trouvait maintenant ressuscité pour une vie immortelle. » M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième Evangile*, t. I, p. 589.

parce qu'il a vu, Joa., xx, 26-28. Dans ces récits donc, Jésus donne deux preuves de sa résurrection : il montre les plaies de son corps crucifié et invite ses disciples à les toucher ; il mange devant eux. En présence de cette démonstration physique, il n'y avait plus à douter de la résurrection corporelle du Maître ; aussi les apôtres croient et adorent ; Thomas lui-même perd son incrédulité et devient croyant comme les autres.

La démonstration serait bonne, reprennent les critiques rationalistes, si les récits qui contiennent ces preuves physiques de la résurrection étaient primitifs. Malheureusement ils sont secondaires et n'ont été rédigés que tardivement, quand les témoins de l'Evangile avaient à peu près tous disparu et que l'on pouvait prendre, sans soulever de contradiction, toute liberté avec les souvenirs traditionnels. Ces récits portent, d'ailleurs, avec eux des marques de leur origine secondaire. Saint Luc utilise des éléments symboliques dans l'épisode des disciples d'Emmaüs et le souvenir de l'eucharistie est présent à son esprit, quand il fait reconnaître Jésus à « la fraction du pain ». Il laisse entrevoir la place considérable que tenaient les prophéties dans la controverse avec les Juifs, quand il fait exposer aux disciples par l'étranger la nécessité de la souffrance et de la mort pour l'entrée dans la gloire et développer l'argument des prophéties messianiques. Son récit résume donc tout le travail de la pensée chrétienne aux premiers temps de sa formation, lorsque les disciples cherchaient dans l'Ecriture les preuves de leur foi et des arguments contre les Juifs[1]. Dans le récit de l'apparition aux

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 179 ; t. II, p. 761-762. L'opposition de Luc, qui matérialise la tradition, avec Mat-

Onze, en faisant apporter le poisson rôti à Jésus pour qu'il en mange, il a matérialisé, en la transposant à Jérusalem, la donnée traditionnelle, suivant laquelle Jésus, sur le lac de Tibériade, demande aux apôtres s'ils ont quelque chose à manger, et après la pêche miraculeuse, il leur distribue le pain et le poisson, mais sans en manger lui-même, Joa., XXI, 5, 13. Il ne parle pas de pain, il est vrai ; c'est que les disciples d'Emmaüs avaient déjà reconnu Jésus à la fraction du pain. Dépassant l'ancienne tradition, il « n'hésite pas à faire démontrer par le Christ lui-même la matérialité de la résurrection : Jésus fait sentir aux disciples qu'il a chair et os, et il mange devant eux[1]. » Il n'a pas fait manger le Christ à Emmaüs ; il ajoute ici ce trait pour accentuer la preuve de la résurrection. Parce qu'il parle de pain dans l'épisode d'Emmaüs, et de poisson dans l'apparition aux Onze, M. Loisy conclut qu'il met peut-être en œuvre les données exploitées autrement dans la scène de la pêche miraculeuse. Quoi qu'il en soit, il matérialise l'apparition et « il tient beaucoup à démontrer la réalité physique du corps de Jésus ressuscité, parce qu'il ne voit pas d'autre moyen de prouver la réalité de la résurrection. Mais est-ce aux apôtres, ou aux contemporains de l'évangéliste, que la résurrection a eu besoin d'être démontrée ainsi ? Le Sauveur, étant apparu à ses disciples dans leurs repas, et leur ayant présenté le pain, on pouvait dire qu'il avait mangé avec eux. Pourtant Luc est seul à produire cette assertion d'une manière tout à fait concrète, parce qu'il est plus

thieu, qui insiste beaucoup plus, dit-on, « sur la vie immortelle du Christ dans l'Eglise que sur la démonstration physique de la résurrection », t. I, p. 179, est exagérée, puisque les femmes saisissent les pieds du ressuscité et les embrassent, Matth., XXVIII, 9.

1. *Ibid.*, t. I, p. 179.

préoccupé de son argumentation que de la réalité historique des choses. On peut douter que les apôtres et saint Paul aient jamais admis que Jésus, après sa résurrection, avait pu, même transitoirement et pour affermir la foi des siens, se nourrir d'aliments corruptibles, comme il faisait durant sa vie mortelle. Jésus prouvant son identité par les marques du crucifiement, c'est un trait qui n'a rien de choquant, mais qu'il est déjà malaisé de concevoir, vu qu'on n'imagine pas comment un corps immortel peut garder la marque sensible des blessures reçues dans la vie présente. Jésus mangeant pour prouver que son corps est réel, c'est un argument qu'il est permis de trouver brutal, mais surtout incompatible avec l'idée que Paul, la tradition primitive et même Luc se font du ressuscité. Le corps de Jésus est spirituel : si le Christ ne mange que pour la forme, son acte fait illusion aux témoins ; s'il mange pour se nourrir, que devient son état glorieux? Représentation populaire et contradictoire en soi. Ce qui est primitif dans ce développement, c'est l'idée de fantôme, qui doit venir de source et qui se rencontre ailleurs : telle doit être la forme historique des doutes qui se produisirent à l'occasion des premières apparitions. Et ce peut être aussi une objection que l'on opposa d'abord à la foi apostolique[1]. »

Cette objection de M. Loisy, que j'ai voulu reproduire tout entière, pour qu'on ne m'accuse pas de l'affaiblir en la morcelant, nous fait saisir sur le vif le procédé ordinaire de sa critique. Il parle du caractère soi-disant secondaire du récit pour aboutir à reconstruire la tradition soi-disant primitive, qui lui sert de

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 771-772. Cf. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 202-211.

terme de comparaison avec le récit secondaire. Donc Luc qui matérialise l'apparition, ne peut pas être primitif. Personne avant lui n'a dit que Jésus ressuscité avait mangé comme de son vivant. L'appendice du quatrième Evangile lui fait seulement présenter du pain et du poisson aux apôtres. L'idée que Jésus ait mangé est en contradiction avec la tradition primitive, qui fait du corps de Jésus un corps spirituel, incapable de manger. Cela étant, comment Luc a-t-il pu construire son récit? Tout simplement en matérialisant les données traditionnelles. Elles ne se retrouvent pures dans aucun récit évangélique; mais en les faisant passer par le filtre de la critique, on les dégage de tout élément étranger et on obtient par ce filtrage la tradition vraiment primitive. Celle-ci ne connaissait que des apparitions galiléennes. Or, précisément dans un récit d'apparition galiléenne, celui de l'appendice du quatrième Evangile, qui a exploité la tradition primitive, on trouve ces traits que Jésus demande aux apôtres s'ils ont quelque chose à manger, et qu'il leur distribue du pain et du poisson. « Bien qu'on ait pu manger du poisson rôti à Jérusalem, il est encore plus naturel d'en trouver près du lac de Tibériade; et comme Luc a ramassé tant de choses dans cette soirée de la résurrection, il pourrait bien avoir transporté le poisson du lac dans son apparition hiérosolymitaine[1]. » Il pourrait bien, en effet; mais l'a-t-il fait? S'il ne parle pas du pain, « peut-être en était-il déjà ainsi dans la source où a puisé le rédacteur du supplément de Jean[2]. » Peut-être encore; mais ce n'est qu'une pure possibilité, qu'on ne peut pas plus nier que prouver. « Ce rédacteur ne dit pas que le

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 770-771.
2. *Ibid.*, p. 771.

Sauveur ait pris lui-même quelque chose des aliments qu'il présentait aux disciples. » C'est vrai. « Luc, qui n'a pas fait manger le Christ à Emmaüs, aura suppléé ce trait pour l'équilibre de son récit, et surtout pour accentuer la preuve de la résurrection. » Je ne saisis pas comment ce trait, suppléé à une source qui peut-être ne le contenait pas, a équilibré le récit de Luc. Je ne vois ni la nécessité ni l'utilité de cet équilibre pas plus que la manière dont il est produit. Reste au compte de Luc la matérialisation de l'apparition. Comment l'a-t-il faite ? « Le Sauveur, étant apparu à ses disciples dans leurs repas, et leur ayant présenté le pain, on pouvait dire qu'il avait mangé avec eux. » Quand le Sauveur a-t-il apparu aux disciples dans leurs repas ? En Galilée, auprès du lac, car le récit de l'appendice du quatrième Evangile parle d'une façon écourtée d'un repas matinal, dont il était plus longuement question dans la source. « Le rédacteur a dû abréger ce qui était du repas, parce qu'il attachait plus d'importance à ce qu'il voulait raconter touchant Pierre et le disciple bien-aimé. Il fait entendre cependant que Jésus a présidé comme autrefois à ce repas matinal, qu'il a rompu le pain pour le distribuer à ses apôtres, comme il est raconté dans l'histoire des disciples d'Emmaüs[1]. »

Cette conclusion, appuyée sur tant d'hypothèses, sur le contenu hypothétique d'une source que personne n'a lue, reste purement hypothétique. Elle ne peut servir qu'hypothétiquement à expliquer comment Luc a pu dire que Jésus avait mangé avec ses disciples. Mais M. Loisy tire souvent des conclusions fermes, certaines, démontrées, de considérations purement

1. *Le quatrième Evangile*, p. 936. Voir p. 936-937 la discussion des opinions différentes de B. Weiss et de Holtzmann.

hypothétiques. Il n'a donc pas réussi à prouver que Luc a matérialisé la donnée traditionnelle, puisque c'est la question de savoir si la tradition primitive excluait le fait que Jésus lui-même a mangé après sa résurrection avec ses disciples.

Or, M. Loisy l'affirme, en déclarant que c'est là une représentation populaire, contradictoire à la tradition primitive et aussi en soi. Pour la tradition primitive, le corps du ressuscité est spirituel; il ne pouvait donc pas manger. S'il ne mange que pour la forme et en apparence, il crée une illusion et trompe les assistants[1]. S'il mange réellement et si les aliments le nourrissent, il n'est plus glorifié, mais bien à l'état naturel et physiologique. Il y a longtemps que les Pères ont résolu cette objection. Ils admettent que Notre-Seigneur ressuscité a réellement mangé, et pas en apparence seulement, et qu'ainsi il n'a pas créé une illusion aux assistants, mais leur a donné une preuve de la réalité de son corps. Néanmoins, ce fait ne prouve rien contre l'état glorieux du corps du Sauveur. S'il a mangé, Jésus ressuscité ne l'a pas fait par besoin d'alimentation, car la nécessité de se soutenir

1. M. Dubois a concédé que Jésus a pu *paraître* manger et boire pour affirmer l'objectivité de son corps ressuscité, comme l'ange de Tobie avait *paru* manger et boire pour affirmer l'*objectivité* de son corps d'emprunt, Tobie, XII, 19. De part et d'autre, ce ne pouvait être que des apparences. Le corps glorieux du Christ ressuscité échappait aux nécessités communes de la vie organique, comme le corps de l'ange Raphaël. Néanmoins, il n'y avait pas d'erreur sur l'objectivité des deux corps, parce que les opérations organiques étaient *simulées* par un dessein providentiel en vue de prouver cette objectivité. Du récit évangélique on ne peut rien conclure au sujet des *conditions* physiologiques du corps ressuscité. *Revue du Clergé français*, 1905, t. XLIII, p. 533. Tobie et les apôtres n'étaient pas dans des circonstances absolument semblables. Raphaël a dû détromper Tobie, qui, réduit à sa seule expérience sensible, pouvait se tromper. Les apôtres avaient l'affirmation formelle de Jésus sur la réalité de son corps et sur son identité avec le corps terrestre. L'illusion n'était donc pas possible pour eux. *Ibid.*, 1905, t. XLIV, p. 629-630.

par la nourriture prouverait qu'il n'est pas glorifié. Il a mangé réellement, parce qu'il en était capable. Ressuscité à l'état glorieux, il avait cependant un corps réel, un corps humain, un corps en chair et en os, possédant par conséquent les organes de l'alimentation et de la digestion, et ces opérations physiologiques pouvaient se produire en lui naturellement. Il a donc mangé, parce qu'il en avait la capacité, et il l'a fait, non par nécessité, pour se sustenter, mais pour donner à ses apôtres une preuve de la réalité de son corps ressuscité, cette réalité étant conciliable avec son état glorieux[1]. Le fait n'était pas « brutal », pas plus que le corps ressuscité n'était « animal ». Il n'y a donc pas, de soi, contradiction entre la notion de corps spiritualisé et glorifié et l'acte passager

1. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LIV, a. 3, ad 3um, donne cette explication, qu'il emprunte à saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXII, *Pat. lat.*, t. XLI, col. 395, et au Vénérable Bède, *In Lucæ Ev. expositio*, l. VI, c. XXIV, *Pat. lat.*, t. XCII, col. 631. On peut citer encore saint Jérôme, qui dit expressément que Jésus, après sa résurrection, a mangé du poisson, *non propter esuriem et gutturis suavitatem sed ut veritatem sui corporis comprobaret*. De même il avait fait prendre de la nourriture à ceux qu'il avait ressuscités, afin de montrer que leur corps n'était pas un fantôme, Marc., V, 43 (pour la fille de Jaïre); Joa., XII, 2 (Lazare prend part à un repas). *Liber contra Joannem Hierosolymitanum*, n. 17, *Pat. lat.*, t. XXIII, col. 311. Le saint docteur répète cet argument d'analogie, bien qu'il ne soit pas très concluant, puisque les conditions de Jésus ressuscité n'étaient pas les mêmes que celles de la fille de Jaïre et de Lazare. *Ibid.*, n. 37, col. 587; *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, n. 23, *Pat. lat.*, t. XXII, col. 901. Dans ce dernier passage il écrit à la vierge Eustochium : *Noli propter cibum resurrectionis fidem in calumniam trahere*. M. Godet dit de son côté : « On s'est heurté à ce fait, que le Seigneur a mangé. On aurait raison s'il avait mangé par faim, mais cet acte n'était pas le résultat d'un besoin, il voulait montrer qu'il *pouvait* manger, c'est-à-dire que son corps était réel, qu'il n'était point un pur esprit ou un fantôme. » *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, 4e édit., t. III, p. 513. M. Dubois reconnaît que, si on admet la réalité des actes de la vie organique en Jésus ressuscité, cette conception *statique* peut bien renverser nos idées scientifiques, mais que toutefois notre expérience présente n'embrasse pas toutes les *virtualités* de la matière. *Revue du Clergé français*, 1905, t. XLIV, p. 631.

d'alimentation, produit quelquefois seulement pour affermir la foi des apôtres en la résurrection corporelle de leur Maître. Du reste, l'attestation de saint Luc dans l'Evangile n'est pas isolée. Cet historien la met encore sur les lèvres de saint Pierre dans son discours à Corneille, Act., x, 41 : les apôtres ont mangé et bu avec Jésus ressuscité. A supposer que la teneur de ce discours soit du rédacteur des Actes, il n'a pas cru, en attribuant ces paroles au prince des apôtres, être en contradiction avec la tradition primitive, ni avec la prédication de l'apôtre Paul, son maître, qu'il avait entendue tant de fois. Si le fond est de saint Pierre, la tradition primitive connaissait donc la part que Jésus ressuscité avait prise aux repas de ses apôtres, et ainsi le récit de saint Luc n'est pas, de ce chef au moins, secondaire. Nous avons, d'ailleurs, précédemment démontré que, pour la tradition primitive, le corps de Jésus ressuscité n'était pas un corps spirituel, mais son corps terrestre, spiritualisé et glorifié[1].

L'autre preuve de la réalité du corps de Jésus, la présentation des marques de la cruxifixion, n'est pas davantage incompatible avec l'état du corps glorifié. Ce corps, c'était le corps même de Jésus, tel qu'il avait été déposé au tombeau. Or, le cadavre enseveli de Jésus portait les cicatrices des pieds et des mains percés par les clous de la croix, et l'ouverture du côté, faite par la lance du soldat. Puisqu'il est sorti du sépulcre tel qu'il y avait été mis, il gardait donc ces marques sensibles de sa passion et de sa mort. La transformation qu'il a subie en ressuscitant exigeait-elle leur disparition? En devenant immortel, le corps glorifié ne pouvait-il pas porter encore des traces

1. Voir plus haut, p. 153-173.

visibles de sa mortalité ? Nous ne connaissons l'état du corps glorifié du Sauveur que par les récits évangéliques, qui nous le présentent tel que les apôtres l'ont vu, senti, touché. Les considérations *a priori* sont donc ici hors de mise ; elles ne disent que ce qui paraît ne pas être possible au jugement de la raison raisonnante. Les récits disent ce qui a été en fait, ou au moins ce que les premiers chrétiens ont cru réel et véritable. Or, ni les rédacteurs ni les lecteurs à qui ils s'adressaient n'ont vu cette incompatibilité, qui n'apparaît telle qu'aux rationalistes modernes. Les Pères et les théologiens, pendant des siècles, n'y ont pas reconnu non plus d'impossibilité en soi ni d'incompatibilité avec l'état d'un corps glorifié, et saint Thomas [1] en a donné des raisons de convenance, qui demeurent plus vraisemblables que les incompatibilités découvertes tardivement par les critiques modernes. La gloire du Christ résultant des signes de son triomphe et des marques de sa bonté miséricordieuse envers les pécheurs, la confirmation de la réalité de sa résurrection corporelle, la puissance de ses supplications par la voix de ses plaies, ont paru au docteur angélique suffire à l'explication de la permanence des plaies sur le corps glorifié du Sauveur ressuscité [2].

1. *Sum. theol.*, IIIª, q. LIV, a. 4.

2. M. Godet, nous l'avons déjà dit, pense que cet état du corps de Jésus ressuscité n'a existé que dans l'intervalle entre la résurrection et l'ascension. Durant cette période de transition, l'ancien corps de Jésus n'était pas encore spiritualisé, il était soumis aux conditions qui convenaient à sa situation actuelle, au mode d'existence mixte qui était le sien, à son état de transition entre le corps psychique et le corps pneumatique, il n'est devenu spirituel qu'à l'ascension, à son entrée définitive dans la gloire céleste. Voir *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, t. III, p. 490-492 ; *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 598-599. Les théologiens catholiques pensent que ces conditions sont les mêmes au ciel, sauf que Jésus n'est plus apparu corporellement sinon à saint Paul sur le chemin de Damas.

Quant à la preuve par le contact du corps et des plaies, si elle n'a pas été accordée à Marie-Madeleine, ce n'est pas, comme le prétend M. Loisy [1], parce que le Christ, sortant du tombeau, n'est pas encore entré dans sa gloire, n'est pas glorifié dans son corps. Selon ce critique, Jésus, dans la conception johannique, remonte à l'instant vers Dieu. Une fois rentré auprès du Père et complètement spiritualisé dans la gloire, il pourra se laisser toucher et adorer; maintenant, il n'est pas encore dans son état divin; quand il y sera entré, on pourra le palper, et Jésus lui-même invitera Thomas à le faire. Le texte de saint Jean n'autorise pas cette distinction, pas plus que celle de Jean Réville [2], rejetée par M. Loisy. C'est sans fondement que M. Loisy prétend que, pour préparer la grande apparition qui aura lieu au soir du même jour, il faut que le Christ aille au Père, et que les disciples en soient prévenus. Le soir du même jour, Jésus vint au lieu où les disciples étaient réunis. On ne dit pas qu'il vint du ciel, et la communication du Saint-Esprit pour la rémission des péchés, Joa., xx, 22, 23, n'est pas une anticipation de la Pentecôte, puisque l'envoi du Saint-Esprit promis, Luc., xxiv, 49, et réalisé, Act., ii, 1-13, n'a aucun rapport avec la rémission des péchés, nonobstant les remarques singulières de M. Loisy, p. 913-914. Jésus a donc eu une autre raison que celle de sa non-glorification pour interdire à Marie de le toucher. Celles

1. *Le quatrième Evangile*, p. 908-909. Cf. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 202-207.

2. Ce critique distinguait « une apparition phénoménale », dans laquelle Marie ne doit pas toucher le corps qu'elle voit et qu'elle reconnaît « d'une façon purement mystique », parce que ce n'est pas le vrai corps du Christ, et une apparition de Jésus « dans son corps de crucifié devant les fidèles qui ont besoin de signes matériels », alors que les hommes de l'esprit savaient que sa vie auprès de Dieu est indépendante de la revivification de son corps terrestre. *Le quatrième Evangile*, p. 295.

qu'ont données les anciens ou qu'ont conjecturées les modernes peuvent ne pas satisfaire M. Loisy [1]. La sienne, fondée sur la parole de Jésus : « Car je ne suis pas encore monté vers mon Père », n'est pas valable, puisque aucun évangéliste ne distingue la simple résurrection de l'entrée en gloire. Pour saint Matthieu, Jésus était simplement ressuscité, XXVIII, 6, avant que les femmes aient saisi ses pieds et l'aient adoré, 9. Dans la finale de Marc et en saint Luc, les apparitions ont précédé l'ascension. Tous les évangélistes introduisent le corps de Jésus dans la gloire divine par le fait de sa résurrection et terminent à l'ascension la série de ses apparitions à ses disciples ordinaires. Saint Jean lui-même établit une équivalence entre la résurrection, II, 22, et la glorification de Jésus, VII, 39 ; XII, 16 [2]. En saint Matthieu, XXVIII, 10, Jésus appelle les apôtres « ses frères » aussi bien qu'en saint Jean, XX, 17. Jésus a donc eu une autre raison d'écarter les effusions de Marie. Celle-ci l'avait appelé « Maître », comme au temps de la vie terrestre. Cf. Joa., XI, 28. Il est entré dans une vie nouvelle ; il n'est pas ressuscité pour recommencer et continuer sa vie temporelle ; sa gloire, auprès du Père, va commencer et inaugurer, non pas « son état divin », son « état de Dieu », mais son état glorifié : c'est ce que Marie doit comprendre ; c'est ce qu'elle doit annoncer aux apôtres. En refusant de se laisser toucher par elle, comme au temps de sa vie mortelle, Joa., XII, 3, Jésus voulait vraisemblablement lui signifier que les anciennes relations ont

1. Voir S. Thomas, *Sum. theol*, IIIa, q. LV, a. 6, ad 3um, pour les anciennes, et F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, t. III, p. 489-490, pour les modernes. Voir aussi A. Cellini, *Gli ultimi capi del tetramorfo*, p. 287-306.

2. M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Evangile*, t. I, p. 599-600.

cessé avec la mort et que de nouvelles toutes spirituelles doivent exister désormais après la résurrection, et il la chargeait d'en porter le message aux apôtres. C'est pour marquer clairement le sens de ce message, qu'il lui défend de le toucher [1]. Du reste, nous l'avons déjà dit, dans l'apparition aux apôtres, le soir du même jour, Jésus montre seulement ses mains et son côté, et ses disciples se réjouissent de l'avoir vu, et non de l'avoir touché, Joa., xx, 20. Saint Jean fait cependant allusion au contact de ses mains sur le Verbe de la vie, I Joa., I, 1; mais parle-t-il du Christ ressuscité ou du Christ vivant sur terre? Si, huit jours après Pâques, Jésus condescend à l'examen réclamé par saint Thomas, et s'il « s'offre comme sujet d'expérience, en répétant, pour confondre la présomption de son disciple, les termes dans lesquels celui-ci a formulé ses prétentions d'esprit fort » [2], l'évangéliste ne dit pas que l'apôtre incrédule ait touché le Sauveur. Celui-ci n'a pas eu l'audace de persister dans ses premières exigences, dont la vue de Jésus lui a fait reconnaître l'inutilité, l'inconvenance et, on pourrait dire, l'impiété [3].

1. Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1908, p. 664-666; M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Evangile*, t. I, p. 601. Le P. Calmes, *L'Evangile selon saint Jean*, p. 450, ne trouve pas suffisante cette « interprétation traditionnelle », puisque, dans le récit parallèle, Matth., xxviii, 9, 10, Jésus se prête aux épanchements familiers des saintes femmes. Pour lui, l'unique manière de résoudre la difficulté, « c'est d'admettre une inversion logique dans la construction de la phrase et de considérer la particule γάρ comme servant à relier entre elles les deux propositions οὔπω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου et πορεύου πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου, ou bien, ce qui est plus naturel encore, de rejeter la première de ces deux propositions à la fin du verset : *Ne me touche pas; mais va trouver mes frères..., car je ne suis pas encore remonté vers mon Père.* » Cette explication enlève bien le rapport qu'on veut établir entre la défense de le toucher et l'ascension, mais elle n'explique pas la défense elle-même.

2. A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 919.

3. *Ibid.*, p. 920.

Des considérations précédentes il ressort que M. Loisy n'est pas autorisé à conclure que ce qu'il y a de primitif dans le développement de la tradition postérieure et secondaire, reproduite en saint Luc, est l'idée du fantôme, idée qui doit venir de source et qui se rencontre ailleurs. M. Loisy ne connaît pas la source ni son contenu exact, et c'est par pure hypothèse, et uniquement pour les besoins de la cause, qu'il pense que cette idée y était exprimée. Si elle se rencontre ailleurs, c'est dans le récit de la marche de Jésus sur les eaux du lac de Tibériade. Les disciples, voyant Jésus, crurent que c'était un fantôme, Marc., VI, 49; Matth., XIV, 26. C'est par rapprochement avec le récit de l'apparition de Jésus aux Onze, Luc., XXIV, 37, que M. Loisy[1] étend la perspective de ce fait au cas de la résurrection. L'analogie des situations est sensible, prétend-il, dans les paroles que Jésus dit aux disciples pour se faire reconnaître et dissiper leur frayeur. Elle l'est plus encore dans l'incident, raconté par saint Matthieu, XIV, 28-31. « Le demi-naufrage de Pierre figure son reniement venant après une protestation sincère de fidélité; et l'intervention de Jésus, l'apparition du Christ qui lui rendit la conscience et le courage d'un apôtre, du chef des apôtres; le trait principal de la description, Pierre allant de la barque à Jésus, est pris du récit de la pêche miraculeuse dans le quatrième Evangile; mais ici, au lieu de nager, Pierre marche sur l'eau, afin que la mésaventure occasionnée par sa peur rappelle ce qui lui est arrivé dans la passion. Le mot sur le peu de foi vient du récit de la tempête apaisée, mais l'idée du doute est prise de l'attitude des apôtres pendant et après la passion, et devant la

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 942.

résurrection... Il est très remarquable que ce débris de la tradition galiléenne touchant les apparitions du Christ ressuscité soit venu échouer en cet endroit de Matthieu, comme le principal de la pêche miraculeuse est allé se loger au commencement de Luc [1] ». Et voilà comment il est prouvé que l'idée de fantôme au sujet de Jésus ressuscité se trouve ailleurs qu'en Luc, XXIV, 37, et « qu'elle doit être la forme historique des doutes qui se produisirent à l'occasion des premières apparitions [2] ».

L'analogie des situations n'est, en réalité, guère sensible dans les paroles de Jésus pour se faire reconnaître des disciples et dissiper leur frayeur. Sur le lac, il dit : « Rassurez-vous, c'est moi, ne craignez pas. » Dans les passages parallèles des apparitions, auxquels M. Loisy se réfère, Jésus dit aux femmes à Jérusalem : « Ne craignez pas », Matth., XXVIII, 10, et à Jérusalem encore aux Onze rassemblés : « Pourquoi êtes-vous troublés et pourquoi des doutes s'élèvent-ils dans vos cœurs ? » Luc., XXIV, 38. L'unique terme de comparaison est, dans ce dernier cas, la crainte et le trouble provenant de la vue de ce que, sur le lac, les apôtres croyaient être un fantôme, φάντασμα, et à Jérusalem, un esprit, πνεῦμα (seuls, le *Codex Bezæ* et Marcion ont ici φάντασμα), c'est-à-dire « un esprit revenu des enfers avec la seule apparence d'un corps », comme l'explique M. Loisy [3]. La seconde analogie est-elle plus sensible ? D'abord, le symbolisme est-il fondé ? Pierre marche sur les eaux, mais ce miracle n'est pas une réalité ; le sens sous-entendu est seulement « que le disciple de

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 943-944. Sur la pêche miraculeuse, voir t. I, p. 442-445.

2. *Ibid.*, t. II, p. 772.

3. *Ibid.*, t. II, p. 769.

l'Evangile est en sûreté parmi les plus grands périls, pourvu qu'il ait confiance en la parole de Jésus qui l'appelle à lui ; et le vrai danger ne commence qu'à l'instant où la foi diminue[1]. » Pierre, en route vers Jésus, a peur du vent ; l'eau cesse de le porter, et il commence à enfoncer. Après une protestation de fidélité, sa foi a diminué et il a renié son Maître : ce reniement devant être suivi d'une réhabilitation n'est qu'un « demi-naufrage ». Pierre appelle à son secours Jésus qui le prend par la main en lui reprochant son manque de foi. L'intervention de Jésus est l'apparition à Pierre, qui lui rend la conscience et le courage d'un apôtre. Avouons qu'il faut être partisan décidé du symbolisme pour se contenter de pareils rapprochements, créés par la seule imagination de l'exégète.

Après les analogies et le symbolisme, on fait appel aux procédés rédactionnels de Matthieu. Pour inventer cet incident qu'il est seul à rapporter, Matthieu rassemble des matériaux pris de divers côtés. Le trait principal, Pierre allant de la barque à Jésus, est pris du récit de la pêche miraculeuse dans le quatrième Evangile. Ici, pourtant, XXI, 7, Pierre se jette à la mer pour rejoindre Jésus. « Certains commentateurs ont supposé que l'apôtre avait marché sur les eaux pour aller au Christ. L'hypothèse est toute gratuite, quoique l'incident rapporté dans le premier Evangile ait pu se rattacher d'abord à cette circonstance. S'il appartient au récit traditionnel, le rédacteur de Matthieu l'aura adapté à l'histoire de Jésus marchant sur les eaux[2]. » Une pure possibilité est affirmée comme un fait certain, sans autre preuve qu'un renvoi au précé-

1. *Ibid.*, t. I, p. 944.
2. *Le quatrième Evangile*, p. 932.

dent passage [1]. Le mot sur le peu de foi, Matth., XIV, 31, vient du récit de la tempête apaisée, Matth., VIII, 26. L'épithète, en effet, est la même [2], mais pas le reste de la phrase. L'idée du doute de Pierre est prise de l'attitude des apôtres avant et après la passion et devant la résurrection. Le terme ἐδίστασας, XIV, 31, se retrouve en Matthieu, XXVIII, 17, et ne se trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament. Matthieu l'a donc pris à cette situation; il s'est copié avant la lettre. Quels singuliers « procédés de rédaction » ne sont-ils pas par là attribués à Matthieu! et sur quels fragiles fondements! Le lecteur sans parti pris peut s'en rendre compte et décider si l'idée de fantôme est primitive, vient de la source et se rencontre ailleurs [3].

Le corps de Jésus ressuscité n'était donc ni un fantôme ni un esprit revenu des enfers avec la seule apparence d'un corps, mais un corps véritable, le même que Jésus avait eu avant sa mort, qui avait été cloué sur la croix, percé d'une lance par le soldat, mis au tombeau, qui en était sorti vivant et glorifié. Devenu normalement imperceptible aux sens, se laissant percevoir quand Jésus le voulait, et tel qu'il était, apparaissant soudain et disparaissant de même, pénétrant dans les appartements dont les portes demeuraient fermées, portant les traces des plaies de la passion et pouvant être touché. C'était donc le corps de Jésus, mais transformé, spiritualisé et adapté à la vie d'outre-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 943.

2. M. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 107, n'y voit avec raison qu'un exemple de répétitions des mêmes termes ou d'assimilations des formules.

3. Les autres critiques ne disent rien de ces vues, qui sont propres à M. Loisy. M. J. Weiss, qui admet quelque rapprochement entre ce récit et ceux de la pêche miraculeuse, Luc., V, 1 sq.; Joa., XXI, n'en tire aucune conséquence. *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e édit., Gœttingue, 1906, t. I, p. 340.

tombe du Sauveur ressuscité. Ces conclusions, tirées de l'exégèse qui seule est ici en cause, ne cadrent pas avec celles que M. Le Roy a déduites d'une conception scientifique de la matière, dont la réalité n'est pas physique, mais « ne se trouve que dans l'esprit, ne se peut concevoir et définir qu'en fonction de l'esprit[1] ». Sous le faux prétexte que « le fait de la résurrection appartient à un ordre de réalité qui *dépasse* l'histoire[2] », parce qu'il est hors de tous les cadres qui définissent le monde phénoménal, comme s'il n'était pas un fait surnaturel révélé à des témoins dignes de foi, et par suite constatable historiquement, ce savant mathématicien rapporte à la philosophie la solution du problème de la résurrection du Christ. Il abandonne comme inconcevable dans son système la réanimation du cadavre, qui est nécessaire, non pas seulement dans la conception commune, vulgaire, plus imaginative que philosophique, mais dans la conception philosophique des théologiens catholiques[3]. Il la remplace par une réapparition glorieuse du corps de Jésus, expliquée conformément à sa conception personnelle de la matière, par une reprise des fonctions d'activité pratique, par une reconstitution de mécanismes plus ou moins semblables à ceux qu'on avait perdus. L'âme se refait alors un nouveau corps, qui est non seulement *son* corps, mais aussi le *même* corps, puisque c'est bien ce qui était tombé par la mort qui se relève par la résurrection, au moins par le rapport vrai du corps ressuscité avec la réalité physique profonde. Le corps glorieux, étant l'univers entier, embrasse tout ce qui a tenu au corps mortel, même ce qui n'en fut pas pro-

1. *Dogme et critique*, p. 169. Cf. p. 161-162, 236-240.
2. *Ibid.*, p. 231.
3. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LIV, a. 1.

prement animé [1]. Disons seulement que M. Le Roy a imaginé une notion du corps glorieux qui n'a rien de commun avec celle de saint Paul et de la théologie catholique. Il suppose que la disparition du cadavre de Jésus n'est qu'une conclusion que la foi a tirée des apparitions du corps glorieux, en vertu de conceptions qui y étaient mêlées sans lui être essentielles, qu'elle n'est que la foi en la résurrection pensée dans un certain système aujourd'hui caduc touchant la matière et la vie. Pour empêcher que le dogme de la résurrection ne soit placé sur le terrain de la physique et devienne par certains côtés justiciable de la science positive, on l'a réduit à son côté pratique en nous, sous les seules espèces de la réaction vitale qui lui correspond [2].

Mais dans le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907, le Saint-Office a condamné la proposition suivante : « Les dogmes de la foi sont à retenir seulement dans leur sens pratique, c'est-à-dire comme règle préceptive d'action, mais non comme règle de croyance [3]. » Et de vrai, c'était peu, pour croire à la résurrection de Jésus, d'avoir à l'égard du Sauveur ressuscité dans son corps l'attitude et la conduite qui conviendraient vis-à-vis d'un contemporain, parce que Jésus reste doué d'activité pratique et qu'il agit tant dans la création [4]

1. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 240-245.

2. En lire la formule positive, p. 255, et la formule négative, p. 256. Çf. p. 20, 25-26.

3. Proposition 26e, dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, etc., Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 2026.

4. « C'est par le Christ glorifié et c'est en lui que la nature matérielle acquiert une existence explicite absolue, qu'elle possède l'actualité de sa réalisation totale. Sans lui, elle n'aurait qu'une existence en devenir, une existence relative, dynamique, presque entièrement virtuelle, au sein d'esprits qui ne la vivent que d'une vie chancelante et limitée. » *Dogme et critique*, p. 243-244.

que par l'Eglise, et mystérieusement par l'eucharistie qui le fait revivre ici-bas en nous. D'autre part, le Saint-Office a encore réprouvé cette pensée que M. Le Roy avait empruntée à M. Loisy, que « la résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, mais un fait d'ordre purement surnaturel, ni démontré ni démontrable[1]. » Nous voilà donc ramenés à la solution que la théologie traditionnelle emprunte à l'histoire, et par suite à la notion intellectualiste du dogme de la résurrection de Jésus : la réanimation du cadavre dans un corps transformé et glorifié. Cette notion catholique du dogme est inconciliable, je le reconnais, avec « la conception générale de la matière », que M. Le Roy a élaborée, qui n'est pas scientifiquement démontrée, qui n'est qu'une hypothèse, admise seulement par quelques savants[2]. Tant pis pour la nouvelle théorie de la conception générale de la matière! J'en conclus qu'elle n'aboutira jamais à être une vérité démontrée. Il n'en reste pas moins que Jésus est au ciel vivant et agissant dans son corps. La reprise du corps n'a pas été sans doute, pour lui, le recommencement des phénomènes corporels ordinaires, mais sa vie dans son corps transformé et glorifié n'est pas à prendre dans un sens figuré ou métaphorique; c'est la vie, mystérieuse pour

1. Proposition 36e, DENZINGER-BANNWART, n. 2036. Cf. M. LEPIN, *Christologie*, Paris, 1908, p. 85-87.

2. Il est piquant qu'un philosophe, qui reproche aux formules dogmatiques d'appartenir souvent « au langage d'un système philosophique particulier qui ne se laisse pas toujours facilement entendre, qui n'échappe pas toujours au danger d'équivoque ou même de contradiction », *Dogme et critique*, p. 10, présente une nouvelle notion du dogme de la résurrection en fonction d'une conception générale de la matière, qui n'est encore qu'une hypothèse adoptée par quelques savants et qui n'a peut-être pas chance d'être jamais une vérité démontrée. Que deviendra l'idée pragmatiste de la résurrection, quand la nouvelle conception générale de la matière sera démodée et remplacée par une autre théorie?

nous assurément, mais certaine aux yeux du croyant, d'un corps glorifié ; c'est la vie que nous vivrons après notre résurrection. Que la physique et la chimie ne puissent rien dire sur la nature de ce corps glorieux, nous le reconnaissons ; mais sont-elles donc les seules sources de connaissance ? La foi n'enseigne-t-elle pas au croyant des réalités supérieures à la matière ? N'enseigne-t-elle pas que Jésus est ressuscité dans son propre corps, que ce corps a été transformé, mais qu'il est vivant et agissant et qu'il existe réellement ? Le croyant y adhère, bien qu'il n'ait pas de vues précises sur la nature intime de ce corps en dehors des qualités que les récits évangéliques et l'enseignement de saint Paul lui ont apprises. La foi enseigne la réalité de la résurrection corporelle du Christ, elle n'en explique pas le comment. La connaissance de ce comment sera peut-être une des joies et des satisfactions intellectuelles qui seront accordées aux vrais croyants durant la vie éternelle à laquelle ils participeront eux-mêmes, d'abord dans leur âme, puis même dans leur corps après la résurrection générale, accomplie sur le modèle de celle du Sauveur.

Article 3. — La croyance des apôtres à la résurrection corporelle de Jésus est-elle conforme aux idées populaires du temps ?

Beaucoup de critiques d'aujourd'hui pensent que, quelle que soit d'ailleurs la genèse de la foi en la résurrection de Jésus, et quels qu'en aient été les facteurs, cette foi s'est modelée sur les idées répandues parmi les Juifs de Palestine. C'était alors une croyance populaire que les morts pouvaient ressusciter. Les apôtres avaient la même mentalité que leurs concitoyens de

Capharnaüm et de Bethsaïde, qui se demandaient si Jésus ne serait pas Elie ou quelque prophète ressuscité [1]. Ces conjectures, lancées au hasard et trouvant plus ou moins de crédit, étaient répandues dans l'entourage du tétrarque Hérode Antipas. Celui-ci pensait que Jésus était plutôt Jean-Baptiste, qu'il avait fait décapiter, ressuscité d'entre les morts, Marc., VI, 14-16 ; Matth., XIV, 1, 2 ; Luc., IX, 7-9. « On doit supposer que la haute idée qu'il avait de Jean, le remords du crime qu'il avait commis en le faisant mourir, l'analogie qu'il voyait entre ce qu'on lui disait de Jésus et ce qu'il savait de Jean, concouraient à lui faire envisager le retour du Baptiste comme une possibilité redoutable [2]. » L'idée d'une résurrection personnelle et corporelle de Jésus après sa mort était naturellement plus facile à accepter de la part des apôtres que les chimères, qui avaient été imaginées dans l'entourage d'Hérode. Elle a donc été aisément suggérée à leur esprit simple et naïf, et elle se rattache ainsi aux idées populaires sur la résurrection, qui avaient cours de leur temps et dans leur milieu. Dès lors qu'ils admettaient que leur Maître était vivant, ils ne pouvaient, même saint Paul, avoir l'idée d'une immortalité, distincte de la résurrection corporelle [3]. « Les Juifs ne comprenaient pas bien la croyance en l'immortalité de l'âme, d'après laquelle la mort est la délivrance du corps qui gêne la partie spirituelle de l'être, et sans lequel elle peut exister et même sans lequel elle est plus heureuse [4]. » Les

1. A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 223.
2. *Ibid.*, p. 919.
3. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 120.
4. ED. STAPFER, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 259. Il avait écrit ailleurs : « Pour le Juif palestinien, le corps et l'âme étaient étroitement unis. Pour ceux qui croyaient à la vie future, l'homme, après la mort, entrait dans un état provisoire, sur lequel on n'avait point de données. La mort, disait l'An-

philosophes grecs et quelques sectes secrètes croyaient à la survivance de l'âme après la mort et pensaient que l'âme continue à vivre séparée du corps. Mais l'idée populaire chez les Juifs était que le corps et l'âme mènent ensemble une existence réelle et que, par suite, pour revenir à une vie nouvelle, il fallait ressusciter corps et âme [1]. Schwally [2] et H. Holtzmann [3] prétendent aussi que pour les Juifs palestiniens de cette époque l'âme ne pouvait vivre sans le corps et que sa simple survivance en Dieu était pour eux incompréhensible. « Jésus lui-même, dit encore M. Loisy [4], a trouvé chez les Juifs la foi à la résurrection des morts, et il a parlé conformément à cette foi. L'idée de sa résurrection corporelle suppose acquise l'idée de la résurrection générale. » Par suite, « toutes les fois qu'il avait envisagé l'éventualité de sa mort, (il) n'avait pu l'admettre qu'hypothétiquement, qu'en supposant en même temps comme conséquence sa résurrection pour le grand avènement » [5].

cien Testament, n'a pas été voulue de Dieu ; elle n'est que le châtiment du péché qui a eu pour conséquence de corrompre l'homme et de séparer ce que Dieu a fait pour être unis, l'âme et le corps. Cette séparation est un châtiment : l'âme ne vivra donc plus tard que si elle a un corps, et on ne distinguait pas la question de l'immortalité de l'âme de celle de la résurrection du corps. » *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, 2e édit., Paris, 1878, p. 93.

1. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 120. Cf. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 238.

2. *Leben nach dem Tode*, 1892, p. 167.

3. *Neutestamentliche Theologie*, t. I, p. 359, note. Cette idée est démesurément grossie par Calluaud. « Il ne faut pas perdre de vue, dit-il, que la théorie platonicienne, qui fait de l'âme et du corps deux substances séparées, était alors absolument étrangère à la pensée israélite. » *Le problème de la résurrection du Christ*, p. 54. Il a osé écrire quelques pages plus loin, p. 59 : « On ne saurait trop le répéter, la distinction de l'âme et du corps, l'opposition de la chair et de l'esprit étaient, au temps de Jésus, des notions absolument étrangères à la pensée des Juifs palestiniens. »

4. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 122.

5. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 223. Cf. t. II, p. 18.

Il y a donc lieu de comparer les idées des Juifs sur la résurrection des corps à l'époque de Notre-Seigneur et des apôtres avec les données évangéliques sur la réalité et les qualités du corps ressuscité de Jésus, afin de constater si les premières ont influé sur les secondes. Il n'est pas nécessaire, pour cela, de traiter à fond la doctrine de l'immortalité des âmes et de la résurrection des corps dans l'Ancien Testament, ni d'en rechercher l'origine : révélation divine ou infiltration étrangère, babylonienne ou persane. Rappelons seulement que les Hébreux ont toujours cru à la survivance de l'âme humaine[1], mais qu'en effet ils pensaient que les âmes ne vivaient pas auprès de Dieu, qu'elles étaient réunies dans le *se'ôl*, séjour souterrain, où elles menaient une existence obscure et silencieuse [2]. C'est seulement

1. « Pas plus qu'une autre branche de l'humanité, la masse d'Israël n'avait pu se résigner à un anéantissement total de la personnalité humaine dans la mort. En vain les prophètes et les sages avaient essayé de réagir contre la croyance vulgaire, source de superstitions qui devenaient un véritable culte, suspect aux monothéistes rigides. L'instinct religieux avait été plus fort que la foi réfléchie, et celle-ci finalement n'avait pas laissé de trouver avantage, pour sauvegarder un autre de ses points essentiels, la justice de Jahvé envers tous les hommes en général et chacun en particulier, à s'emparer de l'idée populaire, à la préciser même et à la développer, en affirmant que non seulement le juste n'était pas anéanti par la mort, mais qu'il devait revivre par le triomphe de Dieu, quand viendrait son règne. Nulle anthropologie savante ne faisait obstacle à cette assertion de la foi. L'individu était censé garder dans la tombe (et l'on se représentait le séjour des morts comme le tombeau universel) une subsistance vague ou plutôt vaporeuse et imcomplète, mais réelle; rien de plus facile au créateur que de le rappeler au monde des vivants, de fortifier cette personnalité débile, et de l'adapter aux conditions de la félicité due à ses mérites ». A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 237-238. Les lecteurs apercevront bien ce qu'il y a de systématique et de faux dans ce résumé.

2. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 517-584 ; A. Vacant, art. *Ame*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 466-473 ; J. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 207-241 ; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N.*

dans les écrits les plus récents de l'Ancien Testament qu'il est dit que les âmes des bons monteront au ciel, iront à Dieu et le verront, et encore ces passages semblent-ils indiquer que la résurrection des corps sera la condition de la prise de possession du ciel. Ainsi en serait-il dans Job, XIX, 23-27, où la majorité des exégètes catholiques voient la résurrection des corps clairement mentionnée [1]. Dans les livres des prophètes, Os., VI, 2, 3 ; XIII, 14 ; Is., XXVI, 19 ; Ezech., XXXVII, 1-12, la résurrection des morts sert de terme de comparaison avec la restauration d'Israël [2]. Elle est exprimée clairement et pour elle-même dans le livre de Daniel, XII, 1-3, rattachée à la fin des temps et à l'inauguration du royaume messianique ; les fils d'Israël, qui dorment dans la poussière, se réveilleront, mais auront des sorts différents ; les sages bril-

Testamente, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 22-28, 36-40, 44-58, 60-62, 96-109 ; TH. KORFF, *Unmittelbar in das himmlische Paradies,* Halle, 1897, p. 11-38 ; A. CAUSSE, *Der Ursprung der jüdischen Lehre von der Auferstehung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung,* Cahors, 1908 (admet l'influence du mazdéïsme) ; A. CELLINI, *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della rizurrezione dei morti,* dans la *Scuola cattolica,* 1909, p. 33-45, 182-201, 293-315, 384-415, 556-577 (à suivre).

1. Voir, entre autres, LE HIR, *Le livre de Job,* Paris, 1873, p. 322-326 ; F. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 595-601 ; F.-X. PATRIZI, *Biblicarum quæstionum decas,* Rome, 1877, p. 215-267 ; J. CORLUY, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 278-296 ; P. ROSE, *Etude sur Job,* XIX, 25-27, dans la *Revue biblique,* 1896, t. V, p. 39-55 ; J. ROYER, *Die Eschatologie des Buches Job,* dans les *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. VI, fasc. 5, p. 138-154 ; F. PRAT, *Job (livre de),* dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. III, col. 1576-1577 ; VIDAL, *L'idée de résurrection dans Job,* dans la *Revue du Clergé français,* du 1er février et du 15 mars 1909 ; WENZEL POSSELT, *Der Verfasser der Eliu-Reden (Job Kap., 32-37). Eine kritische Untersuchung,* dans les *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. XIV, fasc. 3, p. 31-34. A l'encontre, voir LOISY, *Le livre de Job,* Paris, 1892, p. 7-11, 124-125.

2. Pour ceci et pour la suite, voir TOUZARD, *loc. cit.,* ainsi que H. LESÊTRE, art. *Résurrection des morts,* dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. V, col. 1064-1071 ; KORFF, *Die Auferstehung Christi,* etc., p. 209-221 ; *Dictionary of the Bible,* de HASTINGS, art. *Resurrection,* Edimbourg, 1902, t. IV, p. 231-236.

leront comme le firmament et les justes comme les étoiles, et pour toujours; ils mèneront donc dans leur corps une vie glorieuse et indestructible, tandis que les méchants ressusciteront pour l'opprobre et la honte éternelle. On pense, non sans raison, que la résurrection des morts est énoncée dans l'Ecclésiastique, LXVIII, 10-11, où elle est rattachée à l'avènement d'Elie qui précède la venue du Messie [1]. L'auteur du IIe livre des Machabées énonce très explicitement la foi en la résurrection individuelle. Le second des sept frères, immolés par Antiochus Epiphane, attend du roi de l'univers la résurrection pour une vie qui ne finira pas, VII, 9. Le troisième est sûr de recevoir de nouveau ses membres qu'il a reçus du ciel une première fois et qu'il méprise pour la loi de Dieu, 11. Le quatrième, en mourant de la main des hommes, espère être ressuscité par Dieu, tandis que son persécuteur ne ressuscitera pas pour la vie, 14. Leur mère soutenait leur courage, en leur rappelant que le créateur du monde leur rendra l'esprit et la vie qu'ils abandonnaient pour lui, 23. Judas Machabée partageait la même foi en la résurrection des corps; aussi fit-il offrir un sacrifice en expiation des péchés de ses soldats morts au combat, XII, 43-46. Il semble bien que c'est à la fin des temps que cette résurrection aura lieu.

La doctrine de la résurrection des morts est développée dans les apocryphes juifs antérieurs à l'ère chrétienne. Le livre d'Hénoch, composé entre le début du second tiers du IIe siècle et la seconde moitié du Ier, l'enseigne dans toutes ses parties, avec quelques divergences de détails que nous ne pouvons noter ici et il

1. PETERS, dans J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 210-211. Le livre de la Sagesse, et le IVe livre des Machabées ne parlent que de vie immortelle, sans mention de la résurrection corporelle.

la relie toujours aux fins dernières. Disons seulement que, sauf les pécheurs qui ont souffert ici-bas et qui, selon la première partie du livre, ne ressusciteront pas, la résurrection sera générale, et que tous les hommes se réveilleront de leur sommeil. La terre rendra son dépôt, LI, 1. Les justes et les élus mangeront en compagnie du Fils de l'homme et ils se revêtiront de vêtements de gloire, de vêtements de vie qui ne s'useront pas, LXII, 14-16. Ils deviendront des anges dans le ciel ; leur visage brillera de joie et ils habiteront la terre, LI, 4, 5. Selon la première partie, les justes ressuscités jouiront sur terre d'un bonheur parfait et engendreront des enfants, X, 17. Suivant la seconde, ils vivront dans la justice, et leur vie ressuscitée sera spirituelle, XCI, 10 ; XCII, 3 ; CIV, 4-6 [1]. Les Psaumes de Salomon (de 70 à 40 ans avant Jésus-Christ) affirment très nettement la résurrection des justes et parlent de leur bonheur, mais ne disent rien de leur état, Ps. III, 12 ; XIII, 11 ; XIV, 3-4 [2]. On ne sait pas quelle influence ces apocryphes ont exercée sur la foi populaire ; mais il est vraisemblable qu'elle a été d'abord peu considérable et restreinte à de petits groupes, sans atteindre la masse. Tout au plus, ont-ils eu de la diffusion dans le parti pharisien dont ils reflétaient les idées.

Du reste, nous savons qu'à l'époque de Notre-Seigneur la foi à la résurrection des corps n'était pas le partage de tous les Juifs de la Palestine [3]. Les sadducéens la niaient; les livres du Nouveau Testament nous l'attestent, Marc., XII, 18; Matth., XXII, 23;

1. F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch* , Paris, 1906, p. XXXV-XXXVII.

2. KAUTZSCH, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900, t. II, p. 134, 142, 143.

3. L. ATZBERGER, *Die christliche Eschatologie*, etc., p. 153-155 ; H. J. WOTHERSPOON, art. *Resurrection of the Deard*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. 514-515.

Luc., XX, 27; Act., XXIII, 8, aussi bien que Josèphe, *De bello judaico*, II, VIII, 13; *Ant. jud.*, XVIII, 1, 4[1]. Croyant embarrasser le Sauveur, quelques sadducéens lui proposèrent, le mardi-saint, un cas fictif, celui d'une femme mariée successivement à sept frères en vertu de la loi du lévirat, lui demandant duquel des sept elle sera la femme lors de la résurrection. Ils voulaient ridiculiser l'idée même de la résurrection. Jésus leur montra leur erreur, en déclarant que la doctrine de la résurrection n'aboutit pas aux conséquences absurdes qu'ils ont imaginées d'après une fausse notion de l'état des ressuscités. Après la résurrection, en effet, il n'y aura plus de mariage, et les hommes seront comme les anges du ciel qui ne se marient pas. Par cette réponse, Notre-Seigneur ne décide pas si la différence des sexes subsistera ou ne subsistera pas chez les ressuscités, il dit seulement que la fin du mariage, qui est la reproduction de la race humaine, n'aura plus sa raison d'être, puisque les ressuscités ne seront plus soumis à la mort. La comparaison avec les anges ne prouve pas non plus que les ressuscités seront de purs esprits ni qu'ils auront un corps spirituel; elle vise l'état des uns et des autres par rapport au mariage. Les sadducéens ne comprennent pas la puissance divine, en supposant que Dieu ne peut ressusciter les morts sans leur rendre un corps en tout semblable à celui qu'ils ont eu sur terre, avec les mêmes besoins, les mêmes appétits, les mêmes infirmités. « La vie des ressuscités ne sera pas une simple restauration de la vie présente, mais une vie nouvelle et bien plus haute que celle-ci. Il ne faut donc pas raisonner sur ce qui se passe actuellement,

1. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, 1885, p. 304-305.

comme si les choses devaient être organisées de la même façon dans la vie future[1]. » Au témoignage de Josèphe, *De bello judaico*, II, VIII, 11, les esséniens qui tenaient la matière comme impure, rejetaient la résurrection des corps et se bornaient à admettre l'immortalité de l'âme[2].

Les pharisiens, au contraire des sadducéens et des esséniens, croyaient à la résurrection des morts, Act., XXIII, 8. Josèphe n'interprète pas leur sentiment dans le sens de la métempsycose, comme on pourrait le conclure du seul témoignage, *De bello judaico*, II, VIII, 14, car il dit expressément ailleurs, *Ant. jud.*, XVIII, 1, 3, que les pharisiens admettaient la résurrection des justes[3]. Marthe savait que son frère Lazare ressusciterait au dernier jour, Joa., XI, 24. Or, M. Loisy prétend que Jésus, le prédicateur du royaume, partageait la croyance populaire et associait l'idée de la résurrection à l'espérance du royaume messianique et céleste[4]. Assurément, Jésus croit à la résurrection des justes pour la récompense et il l'enseigne, Luc., XIV, 14. En sa qualité de Fils de l'homme, il viendra juger tous les hommes et rendre à chacun selon ses œuvres, Matth., XXIV, 31; XXV, 32, 33, 46; Marc., XIII, 27. Le Père lui a donné ce pouvoir. Tous les hommes sortiront

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 340. « On n'était pas embarrassé pour répondre aux objections des rationalistes sadducéens. Nulle impossibilité à cette restauration, puisque Dieu est tout-puissant; nulle difficulté non plus à raison des rapports qui ont existé entre les hommes durant leur existence terrestre, vu que les lois de la vie future ne sont pas les mêmes que celles de la vie présente ». *Ibid.*, t. I, p. 238.

2. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitaller Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. II, p. 572; E. Stapfer, *op. cit.*, p. 442-443.

3. E. Schürer, *op. cit*, t. II, p. 391; J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 176-177. Sur la pensée de Josèphe lui-même, voir Lagrange, p. 2-3.

4. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 339. Cf. t. I, p. 238.

de leurs tombeaux et ressusciteront, les bons pour la vie et les méchants pour la condamnation. Joa., v, 27-29 ; vi, 39, 40, 44, 55. Mais Jésus parle de la fin des temps et ne rattache pas la vie éternelle des justes aux temps messianiques ; c'est à son dernier avènement qu'auront lieu la résurrection et le jugement, et on ne peut dire avec M. Loisy que le Sauveur associe l'idée de la résurrection à l'espérance du royaume que si on ne voit, comme lui, dans le royaume que le seul aspect eschatologique. Or, il est avéré que Jésus distingue le royaume messianique, qu'il vient fonder sur terre, du royaume céleste où régneront les bons après la fin du monde [1]. Le royaume eschatologique n'est que la dernière phase et le couronnement éternel du royaume messianique établi ici-bas. Jésus distinguait donc la survivance de l'âme, après la mort, de la résurrection des corps, et il enseignait la vie auprès de Dieu dans le paradis avant la résurrection finale [2]. D'autre part, c'est une erreur de prétendre, comme le fait M. Loisy après Schürer [3] et d'autres, que, dans la croyance populaire, la résurrection des bons pour la vie éternelle devait avoir lieu à l'arrivée du Messie. Le Père Lagrange a démontré que la résurrection des morts, dans les apocalypses juives antérieures ou de peu postérieures à Jésus, et même selon le sentiment commun aux temps les plus anciens du rabbinisme, suivait le messianisme et inaugurait le monde futur [4]. Bien plus, il a distingué plusieurs eschatologies sans Messie [5]. Ce n'est

1. Ainsi sur la croix, il promet au bon larron qu'il sera le jour même avec lui en paradis, Luc., xxiii, 43.

2. Korff, *Ummittelbar in das himmlische Paradies*, p. 39-50 ; Id., *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie*, p. 221-224 ; Robinson, *Studies in the resurrection of Christ*, p 75-89.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 391, 392, 543, note 52. Cf. p. 547-551.

4. *Op. cit.*, p. 122-131, 176-189.

5. *Ibid.*, p. 60-65.

qu'à partir de R. Meir, disciple de R. Aqiba, durant la seconde moitié du IIe siècle après Jésus-Christ, que la résurrection a été placée au début des temps messianiques. Ce fut vraisemblablement après la révolte de Bar-Kokébas qu'il parut plus conforme à la justice de Dieu de faire ressusciter les rebelles, martyrs de leur attachement à la loi, avec les autres justes, avant les temps messianiques. Mais cette résurrection corporelle n'empêchait pas la vie éternelle, qui exigeait pour la résurrection un certain degré spirituel. Les rabbins en vinrent donc à distinguer la condition des ressuscités sous le Messie et dans la vie future. Durant le règne messianique, les ressuscités mangeaient, buvaient et usaient du mariage, comme les morts ressuscités par Elie ou Elisée. Mais, durant la vie éternelle, la présence de Dieu leur tiendra lieu de nourriture et de toute jouissance. D'autres docteurs néanmoins, et peut-être le grand courant orthodoxe, continuaient de placer la résurrection des morts après les temps messianiques. Ce devait être l'opinion dominante, et peut-être la seule, au temps de Jésus [1]. Donc, le sentiment primitif et traditionnel des Juifs était que la résurrection des morts suivait la période messianique et inaugurait la période finale ou plutôt éternelle. C'est celui que Jésus a adopté et a enseigné.

En résulte-t-il, comme le prétend M. Loisy, qu'en pensant à sa résurrection, Jésus l'a rattachée conditionnellement à son avènement glorieux? M. Loisy déclare que, la veille de sa mort, Jésus n'a pas annoncé

1. *Op. cit.*, p. 180-185. M. Loisy admet aussi que, dans les idées juives, le règne des justes devait « s'établir par un bouleversement de la nature et comme au bout de l'histoire » et qu'il serait « tout organisé au-dessus de la nature et du monde visible, au-dessus de l'histoire et de l'humanité », *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 238 ; mais il pense que, pour Jésus ce règne était imminent et était le véritable royaume de Dieu ou des cieux

en termes exprès sa résurrection, et qu'il en a encore moins fixé la date. « Il a fait entrevoir seulement à ses disciples qu'il se retrouverait bientôt avec eux dans le royaume de Dieu, il leur annonçait donc son prochain avènement, malgré la mort, s'il devait la subir, et la résurrection était sous-entendue dans l'hypothèse de la mort comme condition de la parousie. » A la dernière cène, « il ne prédit pas ce qui doit arriver : il parle de sa mort comme éventuellement imminente, parce qu'il la voit ainsi telle, et de son avènement dans le royaume, parce que telle est sa suprême espérance selon la loi de sa vocation[1]. » Jésus n'était pas amené à cette idée de sa résurrection éventuelle par les conceptions populaires sur le Messie, qu'il aurait adoptées, puisque la croyance à la résurrection corporelle ne se rattachait pas nécessairement dans son esprit à l'avènement prochain du royaume eschatologique. Ces vues sont uniquement la conséquence du système de M. Loisy, dans lequel Jésus n'est qu' « un ouvrier de village naïf et enthousiaste, qui croit à la prochaine fin du monde, à l'instauration du règne de justice, à l'avènement de Dieu sur la terre, et qui, fort de cette première illusion, s'attribue le rôle principal dans l'organisation de l'irréalisable cité,... qui ne pouvait échapper à une mort violente, et qui la rencontra » et dont la « mort ne pouvait être qu'un passage à l'immortalité[2]. » Indépendamment des raisons particulières de ne pas restreindre l'idée de royaume au côté eschatologique, les conséquences antichrétiennes du système de M. Loisy empêchent de l'accepter et d'admettre que Jésus a emprunté sa vague prévision de la résurrection aux idées populaires sur le royaume

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 18.
2. *Ibid.*, t. I, p. 252, 253.

messianique, dont il se croyait le prédicateur et l'agent. Rien donc, de ce chef, ne s'oppose à ce que Jésus ait prévu nettement et prédit expressément, comme les Evangiles le rapportent, sa mort et sa résurrection, précédant de longtemps son dernier avènement à la fin du monde.

Les apôtres auraient donc appris à l'école du Maître, s'il en avait été besoin et si cette doctrine ne répondait pas aux idées courantes de leurs contemporains de Palestine, la distinction entre l'immortalité de l'âme et la résurrection de la chair. Saint Paul distingue nettement la vie de l'âme auprès du Christ glorifié au ciel, la participation de cette âme à la gloire du Christ ressuscité, à la fois et du sommeil de la mort et de la résurrection du corps. On ne peut pas donc dire que, pour l'apôtre, la vie sans corps ne pouvait pas être une véritable vie. Il enseignait seulement la nécessité de la résurrection pour que le corps ait part à la gloire dont l'âme jouissait déjà auprès du Seigneur[1]. La γυμνότης, « nudité », qu'il craint, II Cor., v, 3, est l'absence de tout corps, du corps terrestre dont il serait dépouillé, et du corps céleste dont il ne serait pas encore revêtu, et cette crainte lui fait désirer que la parousie du Seigneur et, par suite, la résurrection des corps aient lieu de son vivant[2]. Quelle qu'ait été sa pensée sur la proximité de la parousie, il concevait un intervalle, durant lequel l'âme, après la mort, était sans corps, quoiqu'elle soit unie au Seigneur. Par conséquent, lorsqu'on dit que les apôtres, comme les Juifs palestiniens, n'auraient probablement pas pu même concevoir une résurrection qui n'eût pas été corporelle, cela doit vouloir dire

1. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, p. 180-181.

2. Id., *ibid.*, p. 103, 194.

qu'ils ne se contentaient pas, et pour Jésus comme un fait déjà accompli, et pour tous les hommes, dans la vie de l'au-delà, de la simple survivance de l'âme ou de la seule immortalité; ils croyaient réalisée pour leur Maître et ils espéraient devoir se produire pour l'humanité entière la résurrection de la chair, au jour où le Christ glorifié reviendrait pour le dernier jugement.

Quant à l'emprunt aux croyances populaires sur l'état des corps ressuscités, on ne peut le prouver. Les écrits, antérieurs à l'ère chrétienne, ne fournissent aucun renseignement précis à ce sujet. Ce n'est que dans les apocalypses juives, postérieures à la ruine de Jérusalem et toutes pénétrées des idées des pharisiens, que cet état est décrit. Dans le IV^e^ livre d'Esdras, de la fin du I^er^ siècle de notre ère, VII, 97, il est dit que les justes deviendront semblables au soleil et aux étoiles et qu'ils auront des corps incorruptibles comme les corps célestes[1]. Le texte latin, II, 39, 45, dit que les élus, après leur transmigration de ce monde, ont reçu de Dieu de belles tuniques, un vêtement immortel pour remplacer le vêtement mortel qu'ils ont déposé. Cette métaphore du vêtement signifie peut-être le corps spirituel, dont les élus seront revêtus aussitôt après leur mort. L'Apocalypse de Baruch, qu'on rapporte au temps de Trajan, dit que les morts ressusciteront tels qu'ils étaient sur terre, pour qu'on puisse les reconnaître. Ils ne changeront qu'après le

1. KAUTZSCH, *Die Apokryphen*, etc., t. II, p. 375-376. M. GUNKEL en a conclu que la foi à la résurrection est née chez des peuples qui adoraient les astres et qui prétendaient devenir semblables à leurs dieux. Le P. LAGRANGE, *Le messianisme*, p. 129, trouve cette conclusion exagérée, et voit seulement dans cette assimilation des justes ressuscités aux étoiles « un indice que la résurrection a été conçue comme le passage du monde sublunaire au monde céleste, et cela dans des textes très anciens ».

jugement. Les pécheurs deviendront plus laids qu'ils n'étaient ; ils seront couverts de confusion à la vue du bonheur des justes, enfin conduits au supplice du feu. Quant aux justes, ils seront transformés pour être en harmonie avec le monde immortel dans lequel ils vont vivre ; ils seront semblables aux anges, égaux aux étoiles, et ils prendront la forme qu'ils voudront[1]. C'est la comparaison de saint Paul, I Cor., xv, 41, retrouvant dans les ressuscités la variété des corps célestes, du soleil, de la lune et des étoiles. L'apôtre n'a pas cependant subi en cela l'influence de la littérature juive, car, pour lui, la transformation glorieuse des corps ressuscités consiste dans la résurrection elle-même, tandis que, pour l'Apocalypse de Baruch, elle suit la résurrection[2]. Il dépend plutôt de Daniel, xii, 3. Dans l'Ascension d'Isaïe, œuvre chrétienne, dont le fond est juif et qui date de la fin du 1er siècle de notre ère, les hommes pieux que le Christ, à son second avènement, trouvera vivants sur la terre, obtiendront le repos avant le jugement. Les saints, qui étaient déjà dans le ciel, ces esprits revêtus de vêtements célestes, viendront avec le Seigneur et ils assisteront à la transformation des hommes pieux, trouvés dans leur chair. Ceux-ci seront changés dans leurs vêtements, au ciel, et leur chair sera laissée dans le monde. Les impies, qui ont écouté Béliar, ressusciteront, seront jugés et consumés, iv, 15-18[3]. Les vêtements destinés aux justes encore vivants sont préparés au ciel comme les trônes et les couronnes, viii, 26 ; ix, 2, 17, 18, 24-26 ;

1. C. l, i-li, 6, 10, dans Kautzsch, t. ii, p. 430-431. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 130-131.

2. Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 24-27.

3. E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 30-31, 49, 123-126

XI, 40, 48, et ils couvrent déjà ceux qui sont dépouillés des vêtements de la chair, IX, 9, 11. Charles estime que ces vêtements sont les corps glorieux[1]; mais la pensée de l'auteur reste obscure. Dans les Secrets d'Hénoch, XXII, 10, Hénoch reçoit ce vêtement, que Dieu appelle « le vêtement de ma gloire », bien qu'il doive redescendre sur terre pour instruire sa postérité[2]. Les élus, dans l'Apocalypse canonique, III, 4, 18; IV, 4; VI, 11; VII, 9, 13, 14, sont aussi vêtus de vêtements blancs, qui ne désignent guère des corps spirituels ou spiritualisés[3]. La comparaison juive des ressuscités avec les corps célestes a été reproduite au IIe siècle par Juda le Saint, le rédacteur de la Mischna[4]. Ce rabbin y joignait cependant des vues plus réalistes que ne suppose la transformation spirituelle, exprimée par cette comparaison, puisqu'il voulut que son cadavre

1. STAPFER y voit des « sortes d'enveloppes célestes, semblables à celle qu'Élie passait pour avoir revêtue au moment de son enlèvement au ciel. » *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, p. 146.

2. E. TISSERANT, *ibid.*, p. 170, 172, 175, 180, 184, 214.

3. Quelques critiques pensent que cette image des vêtements glorieux, employée pour signifier le corps ressuscité, provient originairement du parsisme, CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 135, 286-287. Ces vêtements blancs ont été blanchis dans le sang de l'Agneau, Apoc., VII, 14, et les élus, qui en sont revêtus, portent des palmes dans leurs mains. Cette image est plutôt empruntée aux panégyries de l'empire romain pour décrire la panégyrie céleste. A. DEISSMANN, *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 285-287.

4. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 168. Selon M. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 238, la notion évangélique du royaume comporte ces idées peu spirituelles : « Les hommes qui y auront part seront en chair et en os; ils ne se marieront pas, parce qu'ils seront immortels, mais ce n'est point par pure métaphore qu'on se les figure assemblés dans un festin. » Le festin du royaume, Matth., VIII, 11, et le vin nouveau qu'on doit y boire, d'après Marc, XIV, 25, ne peuvent être considérés comme des métaphores significatives d'un bonheur purement spirituel. Si cette description était exacte, elle n'aurait guère de points de contact avec les idées populaires des Juifs, contemporains de Jésus, telles que nous les connaissons.

fût recouvert d'une étoffe verte, afin de n'avoir pas lui-même à rougir au jour de la résurrection. D'autres rabbins de la même époque pensaient aussi que les morts ressusciteraient tout habillés, et ils voulaient être, dans leurs tombeaux, prêts à suivre le Messie, tel qu'il apparaîtrait. Ces idées correspondent à celle de la résurrection placée au début des temps messianiques ; elles n'ont rien de commun avec celles qui régnaient à l'époque de Jésus et n'ont pu exercer aucune influence sur la pensée chrétienne au sujet de l'état des corps ressuscités[1].

1. Lagrange, *op. cit.*, p. 181-184.

CONCLUSION

Si nous nous en tenons donc aux récits des Evangiles, la foi de Pâques n'a pas passé par des étapes successives, dont les écrits évangéliques, bien interprétés, garderaient la trace. Tous quatre l'affirment très expressément, elle s'est produite soudain, le surlendemain de la mort et de la sépulture de Jésus. Elle repose sur deux faits relatés par tous : 1° celui de la découverte du tombeau vide au matin de cette grande journée, et 2° celui des apparitions du ressuscité à ses disciples, le même jour et dans la suite jusqu'à l'ascension. Ces deux faits, que M. Harnack[1] appelle « le message de Pâques », sont, pour nous, le ferme appui de la « foi de Pâques ». Un événement merveilleux s'est accompli au jardin de Joseph d'Arimathie : Jésus est sorti du tombeau où son cadavre avait été déposé. Aucun œil ne l'a vu, mais la découverte du tombeau vide et les apparitions du ressuscité donnèrent aux apôtres la preuve que leur Maître avait triomphé de la mort, qu'il avait repris son corps, mais un corps transformé et désormais immortel, et que Dieu l'avait glorifié en récompense de ses souffrances et de sa mort ignominieuse. « Ou l'on doit se résoudre à bâtir sa foi sur des assises toujours douteuses, vacillantes, ou il faut abandonner ce fondement et, en même temps, le miracle sensible.

1. Harnack, *L'essence du christianisme*, p. 170. Cf. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 117, 118. Pour Harnack, la résurrection de Jésus est tout à fait incroyable ; c'est du dogme projeté dans l'histoire. *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, Leipzig, 1907, p. 162, note.

Aux racines mêmes des représentations de cette foi se trouve la vérité et la réalité [1]. » Quelque chose s'est passé à la tombe et aux apparitions du Christ qui assure la foi pascale des apôtres à la résurrection de leur Maître. La découverte du tombeau vide et les apparitions de Jésus à ses disciples, racontées dans des écrits historiques, sont des preuves historiques, sinon physiques, de la résurrection. Ces faits constituent des arguments indiscutables, desquels il résulte avec une entière certitude, pour l'historien, que le Sauveur est corporellement ressuscité [2]. Le tombeau vide n'est pas un argument indirect seulement, et non décisif, puisque la disparition du corps, fait dûment constaté, ne s'explique que par la résurrection de Jésus, toute autre explication étant impossible ou insuffisante [3]. Les apparitions sont un argument plus direct encore et leur signification n'est pas incertaine, puisque leur réalité objective se définit avec précision : c'est le corps de Jésus crucifié, visible, palpable, parlant et mangeant pendant l'apparition, et pourtant transformé, spiritualisé et glorifié. Le fait des apparitions est incontestable pour l'historien, et elles ne sont pas des impressions sensibles auxquelles ne répondrait pas une réalité surnaturelle [4].

La foi pascale n'est pas, comme le prétend M. Harnack, la foi en la victoire de la mort et en la vie éternelle, ni, comme le veut M. Loisy [5], la croyance au

1. *Ibid.*, p. 172.

2. Sanday, art. *Jesus-Christ,* dans *Dictionary of the Bible,* de Hastings, t. II, p. 638-640 ; Dunkmann, *Kreuz und Auferstehung Jesu als Grundlagen der Heilsgemeinde,* p. 62-69 (les communautés primitives y ont cru comme à un fait historique).

3. M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Evangile,* t. I, p. 580-581.

4. Id., *Christologie,* p. 97-98.

5. *L'Evangile et l'Eglise,* p. 121 ; *Autour d'un petit livre,* p. 120.

Christ vivant, la foi à la vie immortelle du crucifié. Sans doute, « Jésus était vivant, et non seulement vivant, mais exalté en gloire et en puissance, Seigneur et Christ auprès de Dieu en attendant qu'il parût dans l'avènement final du royaume des cieux[1] » ; c'était dans son corps même qu'il vivait, qu'il était apparu et que, remonté au ciel, il agissait sur son Eglise. La résurrection corporelle est un fait réel, un miracle dûment constaté, un événement historique, qui est la base de notre foi.

Les quatre Evangiles et les Epîtres de saint Paul attestent la foi des apôtres en la résurrection corporelle de Jésus. Cette foi n'a pas été le produit de leur activité personnelle ; elle n'est pas le fruit d'une illusion, elle a été le point de départ de leur prédication et de la fondation de l'Eglise. Devrons-nous l'écarter, parce qu'elle repose sur un miracle et que la nature du corps glorifié de Jésus reste pour nous mystérieuse ? C'est la conclusion des purs rationalistes[2]. Suffira-t-il, pour sauvegarder le fondement du christianisme, de déclarer, avec certains protestants modernes[3], que le Christ immortel et glorifié auprès de Dieu est toujours vivant dans son esprit, qu'il agit sur ses fidèles, et que sa résurrection corporelle n'importe guère à la foi chrétienne ? Telles n'étaient pas certes la conviction des apôtres et la foi de l'Eglise primitive. Les

1. *Autour d'un petit livre*, p. 120.

2. « Aujourd'hui, pour l'homme moderne, une résurrection véritable, le retour à la vie organique d'un corps réellement mort, est l'impossibilité des impossibilités. » Ed. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 26. Du temps de saint Paul, la foi en la résurrection des morts ne rencontrait pas « l'objection dirimante qu'elle rencontrerait partout aujourd'hui, c'était un miracle, mais, à cette époque, il se faisait tous les jours des miracles ». *Ibid.*, p. 260. Cf. p. 292.

3. Ed. Stapfer, *op. cit.*, p. 307-322. Cf. J. de Visme, *Quelques traits du Jésus de l'histoire*, Montauban, 1899, p. 128-131.

apôtres prêchaient et les premiers chrétiens croyaient que Jésus était vraiment ressuscité des morts, qu'il était sorti vivant du tombeau. C'est le Christ tout entier, corps et âme, qui est revenu à la vie. La foi chrétienne ne peut changer; le jour de Pâques fut « une date historique »; c'est « aujourd'hui un véritable anniversaire » et non pas une simple fête symbolique sans racine réelle dans les faits objectifs de l'histoire[1]. L'Eglise nous fait chanter avec raison, en cette belle fête : *Resurrexit Dominus vere, Alleluia,* et ses prédicateurs doivent redire aux fidèles avec l'apôtre : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, et vous êtes encore dans vos péchés. » I Cor., xv, 17. Mais nous ne croyons pas en vain et nous bénéficions des fruits de la rédemption, parce que Jésus est réellement sorti du tombeau, le troisième jour après sa mort. Les croyants peuvent donc répéter chaque jour en toute confiance et sans la moindre hésitation l'article du symbole : « Jésus est ressuscité des morts le troisième jour. »

1. Termes employés par M. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 252, pour mettre en question la signification de la fête de Pâques.

APPENDICE I

La crucifixion de Jésus.

A propos du témoignage de saint Paul sur la mort de Jésus pour nos péchés, I Cor., xv, 3, j'ai signalé plus haut[1] que divers partisans de l'étude comparée des religions niaient la vérité historique de la crucifixion du Sauveur, en se fondant sur des ressemblances que la tradition évangélique présenterait avec divers mythes de dieux mis à mort et revenant à la vie. Je ne reviendrai pas sur ces ressemblances trop éloignées pour prouver la dépendance des récits de la passion avec les mythes païens. Mais il y a une hypothèse, qui a été proposée en France par M. Salomon Reinach à diverses reprises avec une insistance marquée en vue de démontrer la non-historicité de la crucifixion, et qui mérite d'autant plus de retenir l'attention des apologistes catholiques que les principales conclusions de cet hypercritique ont été adoptées accessoirement par M. Loisy dans ses *Evangiles synoptiques*. Cet accord, quoiqu'il n'ait pas été prémédité, serait de nature à faire impression sur les esprits, peu habitués aux audaces des adversaires de l'histoire évangélique.

Nous exposerons d'abord la nouvelle hypothèse pour la réfuter directement ensuite.

1. Voir p. 28-29.

Article 1. — Exposé de la nouvelle hypothèse sur la crucifixion de Jésus.

Les doutes de M. S. Reinach portent à la fois sur l'époque et sur le mode de la mort de Jésus : elle n'aurait pas eu lieu sous Ponce Pilate, ni par crucifixion.

D'après la tradition évangélique, Jésus aurait été crucifié par ordre de Ponce Pilate, parce qu'il se disait roi des Juifs. Cette tradition est, par elle-même, sujette à caution. En dehors d'elle, l'époque de la mort de Jésus est attestée par Tacite et peut-être par Josèphe. Tacite[1] a eu connaissance d'une tradition sur la mort du Christ; « on ne peut pas dire que son témoignage la confirme[2] ». L'historien juif Josèphe aurait écrit[3] de Jésus, le Christ : « Sur la dénonciation des principaux de son peuple, Pilate le fit condamner au supplice de la croix. » Cette phrase est du nombre de celles qu'un certain nombre de critiques croient avoir été écrites par Josèphe. M. S. Reinach ne croit pas à l'authenticité même partielle du texte de l'historien juif sur Jésus ; selon lui, « il y a seulement une double couche d'interpolations inégalement adroite[4] ». En 150, saint Justin ne connaît comme preuve de la mort de Jésus sous Pilate, en dehors des Evangiles, que le rapport du procurateur lui-même à l'empereur Tibère[5], qui est un faux grossier fabri-

1. *Annales*, XV, 44 : *Auctor nominis ejus* (de la secte chrétienne, dont il parle à propos de l'incendie qui consuma une notable partie de Rome, en 64) *Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.*
2. Cf. Reinach, *Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris, 1909, p. 335.
3. *Ant. jud.*, XVIII, III, 3.
4. *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1908, t. III, p. 19, note 2.
5. *Apol.*, I, n. 35, *Pat. gr.*, t. VI, col. 384.

qué dès le commencement du IIe siècle. Tertullien connaissait aussi ce rapport, qu'il croyait authentique [1]. Au témoignage d'Eusèbe [2], les païens avaient rédigé un autre faux rapport de Pilate à Tibère, rapport injurieux pour Jésus. Sur quoi repose l'invention de ces rapports apocryphes ? Tibère était un souverain soupçonneux, qui voulait être renseigné sur tout ce qui se passait dans son empire. Aïnsi, il fit procéder à une enquête, parce que des navigateurs, passant le long des côtes de Grèce, avaient cru entendre crier que le grand Pan était mort. Si un procurateur faisait périr un homme libre, il *devait* un rapport à l'empereur. Donc si Ponce Pilate a fait exécuter Jésus, il a *dû* en rendre compte, ne fût-ce que pour faire valoir sa propre vigilance. Mais, du côté des chrétiens et du côté des païens, on n'a pu en invoquer que de faux. La fausse monnaie n'est frappée que parce qu'on n'en a pas de la bonne. Pilate n'a donc point fait de rapport ou on n'en a jamais eu le texte. Serait-ce donc que Pilate n'a pas ordonné l'exécution de Jésus ? Ainsi, le fait même de la condamnation de Jésus *sous Pilate* ne serait pas avéré [3].

« Savait-on, du moins, *comment* Jésus était mort ? Les récits du jugement de la passion de Jésus dans les Evangiles inspirent d'abord confiance par leur précision ; mais cette impression ne résiste pas à l'examen. D'abord, ces récits sont tendancieux ; ils cherchent à disculper Pilate, et à charger les Juifs, ce qui se comprend à une époque où l'Eglise, tournant le dos à la Synagogue, faisait appel aux païens, mais ne peut répondre à la vérité historique. Le Pilate des

1. *Apologet.*, 21, *Pat. lat.*, t. I, col. 402-403.
2. *Hist. eccl.*, I, 9 ; XX, 5, 7, *Pat. gr.*, t. XX, col. 108, 805, 809.
3. *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1906, t. II, p. 442 ; t. III, p. 19 ; *Orpheus*, p. 335, 336.

Evangiles, qui se laisse conduire par la foule, lui donne le choix entre deux condamnés, Barabas [1] et Jésus, se lave les mains du sang qu'il va faire verser, etc., est un personnage romanesque qui n'a rien du vrai Pilate, du gouverneur « à la russe » que Josèphe nous a fait connaître avec précision. En second lieu, la date de la mort de Jésus, veille de Pâque, ou jour de Pâque, est inadmissible ; cette fixation avait pour but évident de rappeler le sacrifice expiatoire de l'agneau pascal. Enfin et surtout, les circonstances de la passion ressemblent, d'une manière tout à fait suspecte, à des rites fort antérieurement usités dans certaines fêtes. A celle dite des *Sacaea*, en Babylonie et en Perse, on promenait en triomphe un condamné habillé en roi ; à la fin de la fête, il était dépouillé de ses beaux vêtements, flagellé, pendu ou crucifié. Nous savons par Philon [2] que la populace d'Alexandrie qualifiait de *Karabas* un de ces rois improvisés, qu'on accablait d'honneurs dérisoires pour le maltraiter ensuite. Mais *Karabas* n'a de sens ni en araméen, ni en grec ; il faut restituer *Barabas*, qui signifie, en araméen, « le fils du père ». Dans les Evangiles, nous voyons Jésus qualifié de roi des Juifs, coiffé d'une couronne, vêtu d'un manteau d'écarlate ; on lui met à la main un roseau en guise de sceptre, Matth., XXVII, 26-31 ; on le traite donc exactement comme *un Barabas*. Mais alors que signifie l'histoire du séditieux Barabas, du choix laissé à la populace entre Barabas et Jésus ? Il se trouve, par surcroît, qu'Origène, vers 250, lisait, dans un très ancien manuscrit de l'Evangile de Matthieu, que Barabas s'appe-

1. Je respecte l'orthographe de ce nom, adoptée par M. Reinach.

2. *In Flaccum*, 6.

lait *Jésus Barabas*. Il résulte de ces rapprochements que Jésus aurait été mis à mort non *de préférence* à Barabas, mais *en qualité* de Barabas. Les évangélistes n'ont compris ni la cérémonie qu'ils racontaient, ni la nature des honneurs dérisoires rendus à Jésus ; ils ont converti en mythe ce qui devait être un rite. S'il y a, sous leurs récits, un fait historique, il y est si bien enveloppé de légendes qu'il est devenu impossible de l'en dégager[1] ».

Ainsi donc Jésus aurait été traité en roi de carnaval, puis mis à mort par les soldats dont il avait été le jouet. Si la tradition évangélique a entendu son supplice de la crucifixion, il faut en rechercher l'origine dans le verset 17 du Psaume XXII (selon l'hébreu), XXI (dans la Vulgate). Tous les critiques admettent que le partage des vêtements de Jésus par le sor n'est pas historique, et qu'il a été introduit dans le récit de la passion pour « vérifier » la prophétie du verset 19 de ce Psaume, qui vise réellement le juste persécuté. Or, ce juste dit aussi : « Ils m'ont percé aux mains et aux pieds », 17, c'est-à-dire : « Ils m'ont mis en croix. » Les évangélistes, il est vrai, ne visent pas directement ce verset ; mais saint Justin l'appliquait déjà au crucifiement de Jésus. Les évangélistes l'ont eu en vue, non pas dans le texte hébreu, qui est altéré et dont on ne peut tirer rien de certain, mais dans le texte grec tel qu'il était lu et compris par les Juifs à l'époque de Jésus, et ils y ont puisé non seulement des détails de l'histoire de la passion, mais l'idée même du supplice auquel aboutit cette histoire. Si donc l'on ne veut pas user de deux poids et de deux mesures,

1. *Orpheus*, p. 336-338. M. Reinach avait déjà développé cette dernière preuve dans un article, intitulé : *Le roi supplicié*, qu'il a publié dans *L'anthropologie*, 1902, p. 620 sq., et reproduit dans *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905, t. I, p. 332-341.

il faut reconnaître que le verset 17 du Psaume XXII peut être l'origine de la tradition qui fait crucifier Jésus, et que, par suite, la crucifixion n'est pas plus historique que le partage des vêtements par le sort, inséré dans l'Evangile pour marquer l'accomplissement d'une prophétie [1].

Qu'on n'oppose pas à cette thèse, comme je l'ai fait plus haut [2], le témoignage de saint Paul en faveur de la vérité historique de la crucifixion. Saint Paul est un témoin bien imparfait de Jésus. Van Manen et M. Vernes nient l'authenticité de ses Epîtres. La thèse étant vraie, et M. Reinach croit l'avoir démontrée, « il faudra interpréter ce que dit saint Paul autrement que comme un témoignage historique [3] ». Le texte grec du verset 17 du psaume XXII a exercé une influence incontestable, prépondérante, sur le choix du supplice infligé à Jésus suivant la tradition paulinienne et évangélique. « La question de l'historicité de la passion se présente, dès lors, sous un aspect nouveau. *A priori*, elle est aussi compromise que l'épisode du partage des vêtements. Le verset 17 suffit à motiver les doutes. C'est à ceux qui l'admettent de l'étayer par quelque témoignage décisif, ou d'affaiblir l'argument contraire tiré du verset 17 [4]. »

1. *Orpheus*, p. 341. M. Reinach est revenu plusieurs fois sur ce sujet dont les conséquences lui paraissent très graves, capitales même, pour le fondement historique du christianisme. Il en avait dit un mot dans *L'anthropologie*, 1904, p. 278, et dans la *Revue archéologique*, 1904, t. I, p. 179. Personne ne releva cette affirmation, qui demeura lettre morte. Le critique reprit ce thème et le développa dans un article intitulé : *Le verset 17 du Ps.* XXII, qu'il publia dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1905, p. 260-266, et qu'il a reproduit dans *Cultes, mythes et religions*, t. II, p. 437-442. Jean Réville y fit une réponse dans la même *Revue*, p. 267-275. S. Reinach y répliqua quelques mots. Voir *Cultes*, etc., t. II, p. 447 ; t. III, p. 20-21.

2. Voir p. 29-34.

3. *Cultes*, etc., t. III, p. 23.

4. *Ibid.*, t. II, p. 442.

M. Reinach a remarqué dans l'enseignement d'Apollo à Ephèse, Act., XVIII, 25, un indice historique de la non-crucifixion de Jésus. Plusieurs années après la mort de Jésus, il se trouvait un homme instruit, qui prêchait la doctrine de Jésus sans avoir entendu parler de son supplice et sachant seulement que Jean avait baptisé.

M. Loisy n'admet pas la thèse de M. Reinach, qui conteste l'historicité du crucifiement. Il nous apprend qu'il lui a écrit à propos de ses articles sur la passion du Christ et qu'il combattait, respectueusement, ses hardiesses. « Il est possible que je lui aie laissé entendre qu'en attaquant l'historicité de données certaines, il pourrait faire croire que la critique n'était pas mieux fondée à rejeter d'autres données qui sont beaucoup moins sûres que le supplice du Golgotha[1]. » Il a discuté la thèse soutenue dans *Orpheus* et réfuté divers arguments de M. Reinach contre la réalité de la crucifixion de Jésus[2]. M. Loisy admet donc que Jésus a été condamné à mort par Pilate et qu'il a péri sur la croix, entre deux voleurs de profession[3]. Mais en désaccord avec M. Reinach sur le fond de la thèse, il est du même avis que lui sur diverses circonstances du procès et du supplice. Comme lui, il n'admet pas « la faveur, en fait inexpliquée et inexplicable, que Pilate est censé avoir témoignée au Christ[4]. » Le procurateur, « quand même il aurait attaché plus d'importance qu'il n'en attachait à la vie d'un homme et à la vie d'un juif, ne devait pas hésiter à rendre son arrêt. Il le rendit sans

1. *Quelques lettres*, etc., p. 241.

2. *L'« Orpheus » de M. Salomon Reinach*, dans la *Revue historique*, novembre-décembre 1909, p. 309-313.

3. *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 222 ; t. II, p. 680, 681.

4. *Ibid.*, t. I, p. 103 ; t. II, p. 622, 632-636.

scrupule, et surtout sans se douter qu'il venait d'assurer pour les siècles des siècles une place à son nom dans le symbole officiel d'une religion qui devait triompher de l'empire et lui survivre[1]. » M. Loisy reconnaît aussi que Jésus fut traité par les soldats en roi de comédie, et il explique l'épisode de Barabbas de la même manière que M. Reinach[2]. Cet épisode a pour but de faire entendre que Pilate n'a pas condamné Jésus, mais qu'il l'a laissé mettre à mort, conformément à la sentence du sanhédrin, après avoir essayé vainement de le soustraire à ses ennemis par voie de grâce. Le critique fait ressortir les invraisemblances des récits évangéliques et rejette le rôle qu'ils prêtent à Pilate[3]. Il tient pour historique la scène de dérision, dans laquelle les soldats romains saluent Jésus roi, mais il regarde comme possible et vraisemblable l'explication que M. Reinach a donnée des récits sur Barabbas. Ce serait Jésus lui-même qui aurait été traité en Barabbas[4]. Quant au fait du partage des vêtements, M. Loisy n'attribue à l'influence du Psaume XXI que la distinction entre les vêtements et la robe tirés au sort, faite par saint Jean en conformité avec le verset 19 cité à ce propos par le quatrième évangéliste, Joa., XIX, 23, 24[5]. Cette citation du Psaume se lit bien en différents textes de saint Matthieu, XXVII, 35, notamment dans la Vulgate. Mais « le témoignage des manuscrits ne garantit pas suffisamment l'authenticité de ce passage dans le premier Evangile, et l'on admet volontiers, qu'il a été interpolé

1. *Ibid.*, t. I, p. 222.
2. *Ibid.*, t. I, p. 103 ; t. II, p. 635.
3. *Ibid.*, t. II, p. 641-647, 649-653.
4. *Ibid.*, t. II, p. 653-654.
5. *Le quatrième Evangile*, p. 875-877.

d'après Jean. L'hypothèse d'une omission accidentelle ne paraît cependant pas devoir être écartée tout à fait. Il est surprenant que l'évangéliste n'ait pas connu ou trouvé un rapprochement si facile, et qui est si bien dans son goût. Pouvait-il l'ignorer, lorsque déjà Marc paraît y avoir pensé? C'est incontestablement comme détail réalisant une prophétie, non comme tradition simplement historique, que ce trait a été relevé dans le second Evangile, et, s'il a été signalé dans la source de Marc, c'était à cause de la prophétie, l'incident ne méritant pas d'être rapporté pour lui-même[1]. » Quelle que soit donc son importance, l'incident s'est produit conformément au droit reçu alors. M. Loisy, admettant la réalité du crucifiement, rejette par le fait même la prétendue influence du verset 17 du psaume XXI sur la détermination du genre de supplice infligé au roi de comédie qu'aurait été Jésus.

Article 2. — **Réfutation de cette hypothèse.**

La tradition évangélique sur la mort de Jésus sous le gouvernement de Ponce Pilate est valable par elle-même. Dénoncé par les prêtres comme prétendant à la royauté d'Israël, Jésus a été condamné en cette qualité par le procurateur. Des critiques, tels que M. Loisy, peuvent bien prétendre que cette tradition « semble avoir pris à tâche de dégager en cette affaire la responsabilité du magistrat romain, pour imputer uniquement aux Juifs la mort de Jésus[2]; » ils n'en maintiennent pas moins la vérité historique du jugement du Sauveur par Pilate et la responsabilité complète du

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 665. Cf. J. Weiss, *Die drei älteren Evangelien*, p. 47.

2. *Ibid.*, t. II, p. 622.

juge païen en cette cause. Cette tradition se retrouve, d'ailleurs, dans d'autres livres du Nouveau Testament. Si saint Pierre reproche aux Juifs et aux prêtres eux-mêmes d'avoir fait mourir Jésus de Nazareth sur la croix, Act., II, 23. 36; IV, 10; V. 28. 30; cf. VII, 52. X, 39, il leur rappelle qu'ils l'ont livré à Pilate pour le faire juger, et lui ont préféré un meurtrier, III. 13-15. Dans leur action de grâces de la délivrance des deux apôtres Pierre et Jean, les chrétiens de Jérusalem disent qu'Hérode, Pilate, les païens et les Juifs se sont ligués contre Jésus, IV, 27. Saint Paul répète la même chose à la synagogue d'Antioche de Pisidie : les habitants de Jérusalem et leurs chefs, méconnaissant Jésus, que Dieu leur avait envoyé, demandèrent à Pilate de le faire mourir, bien qu'ils n'aient trouvé en lui aucune cause le rendant digne de ce supplice, XIII, 28[1]. Nous avons déjà rappelé que saint Paul dit à Timothée, I Tim., VI, 13, que Jésus a souffert le martyre sous Ponce Pilate.

Cette tradition apostolique était parvenue aux oreilles de Tacite, qui, parlant du Christ fondateur de la secte chrétienne, relate sa condamnation à mort par Ponce Pilate. Ce témoignage la confirme, en prouvant qu'elle était répandue jusqu'à Rome et qu'elle y était admise sans avoir soulevé de contradiction[2]. Si M. Reinach en rejette la valeur testimoniale, d'autres critiques, peu suspects d'intérêts apologétiques, y croient résolument. Ernest Havet, qui ne s'en rapportait pas aux écrits évangéliques, « même sur les faits qui n'ont rien de merveilleux », déclarait : « Je ne

1. E. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres*, p. 20-22.

2. A. Loisy, dans la *Revue historique*, novembre-décembre 1909, p. 308.

connais qu'un seul de ces faits qui soit absolument incontestable, c'est que Jésus a été mis en croix par l'ordre du procurateur Pontius Pilatus. » S'il admettait « ce fait unique », c'est que Tacite, dans ses *Annales*, raconte que « sous l'empire de Tibère et par l'ordre du procurateur Pontius Pilatus, Christ subit le dernier supplice[1]. » Benjamin Aubé a fait ressortir l'autorité de l'annaliste païen, qui rapporte « des détails qu'on n'invente point[2]. » Albert Réville le loue « de ce qu'il sait, ce que Suétone semble avoir ignoré, que le promoteur de l'abominable fléau (le christianisme) fut un certain Christus condamné à mort en Judée par le procurateur Ponce Pilate sous le règne de Tibère. Voilà la première donnée historique positive que nous fournisse l'histoire non-chrétienne sur la personne de Jésus. Elle resta longtemps bien isolée[3]. »

M. Reinach, à la suite de critiques, tels que Reuss, Keim, Loman, Schürer et Loisy, tient pour entièrement interpolée la courte notice que Josèphe aurait consacrée à Jésus dans ses *Antiquités judaïques*, XVIII, v, 2[4]. Libre à lui; mais ce sentiment n'enlève rien à la vérité historique de la condamnation de Jésus par Pilate pas plus qu'à celle de l'existence du Sauveur. Il en résulterait tout simplement que ce fait serait attesté par un témoignage de moins ; il ne s'ensuivrait pas qu'il est faux et controuvé. Mais M. Reinach

1. *Etudes d'histoire religieuse*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1881, t. XLIV, p. 589, 594. Cf. FILLION, *Essais d'exégèse*, Lyon, 1884, p. 137-128.

2. *Histoire des persécutions de l'Eglise*, 2e édit., Paris, 1879, t. II, p. 90. Cf. FILLION, *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain*, collection *Science et religion*, n. 529, Paris, 1909, p. 37-38.

3. *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 272.

4. Voir E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. I, p. 544-549.

n'ignore pas que beaucoup d'écrivains rationalistes, von Ammon, Paulus, Ewald, Renan, Weizsäcker, Albert Réville, etc., n'admettent que l'interpolation partielle de ce témoignage et tiennent comme authentique la mention de la condamnation de Jésus à mort par Ponce Pilate[1]. S'il en est ainsi, l'historien juif confirmerait ce fait relaté dans les quatre Evangiles et les Actes des apôtres.

Le critique que nous réfutons pense que saint Justin n'avait d'autre preuve de la crucifixion de Jésus qu'un rapport que Pilate était censé avoir adressé à l'empereur Tibère, rapport que Tertullien connaissait. La nature du document, auquel se réfèrent ces deux apologistes, n'est pas aussi assurée que le croit M. Reinach, et les spécialistes qui ont étudié la question, sont loin d'être d'accord. Saint Justin, d'abord, ne nomme pas expressément le rapport de Pilate à Tibère. Sur la vie et le supplice de Jésus, il tire des renseignements des Actes faits sous Ponce Pilate, ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων[2]. Quelques critiques estiment qu'il s'agit déjà des *Acta Pilati*, dont le fond primitif, plus tard accru d'interpolations diverses, remonterait au commencement du IIe siècle[3]. Ils ajoutent que de l'idée d'*Acta* des choses qui se sont passées sous Ponce Pilate, τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένα ἄκτα, on en vint bientôt, par erreur ou par inadvertance,

1. Cf. A. Réville, *op. cit.*, t. I, p. 272-280; Fillion, *L'existence historique de Jésus*, etc., p. 45-48.

2. *Apol.*, I, n. 35, 48, *Pat. gr.*, t. VI, col. 384, 400. Cf. n. 38, col. 388.

3. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2e édit., Leipzig, 1876, p. LXII-LXIX; R. Hoffmann, art. *Apocryphen des N. T.*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 658-658; E. von Dobschütz, art. *Nicodemus, Gospel of*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, 1900, t. III, col. 545-546.

à celle de τὰ ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου γενομένα ἄχτα, déjà exprimée par Tertullien, lorsqu'il termine un résumé de la vie de Jésus par ces mots : *Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse jam pro sua conscientia christianus, Cæsari tum Tiberio mandavit*[1]. Plus récemment, von Schubert, Kunze, Wabnitz et Lundborg ont prétendu que ce *Grundschrift* des *Acta* actuels, qui sont du milieu du IVe siècle, était apparenté avec l'Evangile de Pierre, récemment découvert. D'autres critiques[2] n'admettent aucune relation avec les *Acta Pilati*, et croient que saint Justin se référait à des actes officiels sur le procès de Jésus, conservés dans les archives romaines. Stanton[3] cherche à démontrer que saint Justin et Tertullien ont connu un document, faussement attribué à Pilate et fabriqué par un chrétien dans un intérêt apologétique. Des textes de saint Justin, E. Hennecke[4] conclut qu'on croyait alors, parmi les chrétiens, à l'existence d'Actes de Pilate, semblables à ceux du IVe siècle, et que, s'ils ont existé, ils ont influé sur la rédaction de ceux-ci. Or, les *Acta* du IVe siècle contiennent une lettre de Pilate à Tibère. Se trouvait-elle déjà dans les Actes que connaissait saint Justin? Il est à peu près certain que non. Mais on la lit en grec dans les chapitres XL-XLII des *Acta Petri et Pauli*, en latin dans leur version latine, à la fin de la recension latine des *Acta Pilati II* (*Descensus Christi ad inferos*, c. XIII ou XXIX) et dans la *Recapitulatio* apocryphe du Ve livre du pseudo-Hégésippe sur la guerre juive. M. Stanton reconnaît son antiquité[5] et

1. *Apologet.*, 21, *Pat. lat.*, t. I, col. 402-403.
2. Scholten, Lipsius, Lightfoot et Harnack.
3. *The Gospels as historical documents*, part. I, Cambridge, 1903, p. 103-109.
4. *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apocryphen*, Tubingue, 1904, p. 144-147.
5. *Op. cit.*, p. 110-112.

M. Hennecke conclut qu'elle existait avant Tertullien, que cet écrivain l'a connue et qu'elle a été composée avant 197 [1]. Eusèbe de Césarée n'a pas eu d'Actes chrétiens de Pilate entre les mains. Ce qu'il en dit dérive exclusivement de Tertullien qu'il nomme[2]. Mais il mentionne des Actes païens de Pilate, qui avaient été publiés, au début du IVe siècle, par ordre de l'empereur Maximin Daya, répandus dans tout l'empire et appris par cœur dans les écoles. Ils étaient remplis de calomnies contre les chrétiens et très injurieux contre le Christ[3].

Mais, avec M. Reinach, il est inutile d'étaler plus d'érudition ; il suffit de discuter le raisonnement qu'il bâtit sur cette double série d'Actes apocryphes de Pilate. Sans préciser leur contenu, leur nature et leur caractère, il a adopté, comme si elle était certaine et indiscutable, une opinion qui peut difficilement se justifier, au moins en ce qui concerne saint Justin, et il a affirmé que cet apologiste connaissait, comme Tertullien, un rapport apocryphe de Pilate à Tibère sur le procès du Christ. Il a conclu que, si on a fabriqué deux faux rapports, c'est qu'on n'avait pas l'authentique, et de son absence, il induit que Jésus n'a pas été jugé et condamné par le procurateur romain. La base historique donnée à ce raisonnement, à savoir l'obligation pour Pilate de renseigner Tibère sur la mort d'un homme libre, n'est pas certaine. On ne connaît d'analogue que la lettre de Pline le Jeune à Trajan au sujet des chrétiens de Bithynie ; mais ce n'est pas pour remplir une obligation de sa charge, c'est en raison de son habitude personnelle de recourir, dans ses

1. *Op. cit.*, p. 146-152.
2. *Hist. eccl.*, II, 2, *Pat. gr.*, t. XX, col. 140.
3. *Hist. eccl.*, I, 9 ; IX, 5, 7, *Pat. gr.*, t. XX, col. 108, 805, 809.

doutes, à son impérial correspondant, qu'il consulte l'empereur sur la procédure qu'il avait suivie à l'égard des partisans de la secte chrétienne[1]. D'ailleurs, l'obligation faite aux procurateurs de prévenir l'empereur dans les causes capitales n'est pas prouvée. Ni Duruy, ni Mommsen, ni Schürer ne la mentionnent. Les chrétiens l'ont admise, sur la foi des anciens apocryphes. Par conséquent, l'absence de rapport authentique, même constatée, ne prouverait pas que l'exécution de Jésus par ordre de Pilate n'a pas eu lieu[2]. On a cru que le rapport avait été fait, et on a suppléé à son défaut, en en composant un apocryphe[3]. La fausse monnaie n'existerait pas, si la bonne n'avait cours[4]. En raisonnant à la façon de M. Reinach, on pourrait rétorquer ainsi son argument : Si on a fabriqué un faux rapport de Pilate à Tibère, c'est qu'il y en a eu un d'officiel, perdu ou introuvable, dont on a voulu réparer la perte.

1. Le début de la lettre le montre bien : *Solemne est mihi, domine, omnia de quibus dubito, ad te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel ignorantiam instruere? Epist.*, XCVI, dans *C. Plinii Cæcilii secundi epistolæ ad Trajanum imperatorem*, édit. Kukula, Leipzig, 1908, p. 308-309.

2. « Admettons, dit M. Loisy, que ce rapport ait dû exister ; l'aurait-on conservé ? Aurait-il subsisté jusqu'au IVe siècle ou même jusqu'à la fin du Ier ? Aurait-il été à la disposition des chrétiens ? Y a-t-il exemple d'une pièce semblable, gardée dans les archives de Tibère, et que les historiens de l'empire aurait consultée ? » Dans la *Revue historique*, novembre-décembre 1909, p. 309.

3. Sur le faux rapport de Pilate adressé à Claude, M. Loisy écrit encore : « Mais quelle est l'autorité d'un pareil document ? Si le faussaire a réellement fait adresser le rapport de Pilate à Claude, il n'en résulte pas le moindre doute sur la condamnation de Jésus par Pilate. Il en résulte simplement que le faussaire était un ignorant de première catégorie. » *Ibid.*, p. 310-311.

4. « S'il ressort de ces paperasses apocryphes une conclusion évidente, c'est que la mort de Jésus et le nom de Ponce Pilate ont été associés dans la tradition. *Tout le monde* savait que l'enseignement et la mort de Jésus devaient être mis au temps, où Ponce Pilate était procurateur de Judée. » A. Loisy, *ibid.*, p. 311.

Cette rétorsion n'est pas nécessaire pour prouver que Jésus est mort sous Ponce Pilate. La tradition apostolique suffit à démontrer le fait, et nous pouvons en toute sûreté et sincérité répéter la parole du symbole : *Passus sub Pontio Pilato.* Mais pouvons-nous ajouter avec la même confiance les mots suivants : *Crucifixus et mortuus* ?

Ici encore, la tradition évangélique vaut par elle-même, au jugement de MM. Harnack et Loisy. De ce que, dit le premier[1], la plus ancienne source évangélique, les Logia, ne parle pas de la passion, un sceptique, partisan de l'histoire des religions, pourrait conclure que la crucifixion n'a pas eu lieu, d'autant plus que la mort de Jésus sur la croix se relie étroitement à la résurrection, un dogme projeté dans l'histoire, et que les prédictions de la passion sont incertaines et inacceptables. S'il en est ainsi, il faudrait faire table rase et rejeter la crucifixion elle-même. Les Logia ne justifient pas cette opération critique, car cette source contient au moins des prévisions mystérieuses de la passion, et on ne peut pas dire qu'elle est tout à fait étrangère au supplice de Jésus. A côté de cette source dont le fond est sémitique et dont la rédaction n'est postérieure que de vingt ou trente ans à la passion, M. Loisy[2] place la source historique de Marc, qui est, comme les Logia, indépendante de saint Paul et qui se trouve confirmée par lui sur certains points importants, notamment sur le genre de mort qu'a subi le Christ. Il n'y a donc pas lieu de nier, ni même de suspecter, la tradition évangélique sur la crucifixion. Il sera bon toutefois de discuter les arguments, que M. Reinach a proposés à l'encontre.

1. *Sprüche und Reden Jesu*, p. 162, note.
2. *Revue historique*, novembre-décembre 1909, p. 308.

Il observe que les récits évangéliques du jugement et de la passion sont tendancieux, parce qu'ils cherchent à disculper Pilate et à charger les Juifs. « C'est de ce souci, où l'on doit voir sans doute un intérêt du christianisme naissant, dit à son tour M. Loisy[1], que procèdent les modifications qu'ont subies dans nos Evangiles les souvenirs primitifs concernant le procès et la condamnation du Christ. » Ces souvenirs primitifs se réduiraient à cette donnée sommaire : « Jésus, dénoncé à Pilate comme prétendu Messie par les chefs des prêtres, n'a rien répondu à ses accusateurs, encore ce détail particulier pourrait-il venir de (Marc); interrogé par Pilate sur le fond de l'accusation, Jésus a avoué ; la condamnation s'en est suivie[2]. » La perspective actuelle et certains faits, tels que l'épisode de Barabbas et la comparution de Jésus devant Hérode, viennent à l'appui de cette thèse apologétique : « Le fondateur du christianisme n'était pas en contravention avec l'autorité romaine, et ce n'est pas cette autorité qui l'a condamné ; les Juifs seuls ont arraché à Pilate, et malgré lui, la permission d'exécuter une sentence rendue par le sanhédrin[3]. » Mais laissons ces considérations qui, si elles étaient certaines, prouveraient seulement que les récits évangéliques ne seraient pas exacts sur la marche du procès, mais n'iraient pas directement à la négation de la crucifixion, et bor-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 622. Au sujet du genre de mort de Jésus, « M. Reinach insiste sur le caractère tendancieux des récits qui chargent les Juifs pour décharger Pilate, sur l'incertitude du jour de la passion, sur les soupçons qu'éveille l'histoire de Barabbas. La nature des récits explique ces tendances, ces flottements, même l'intrusion d'éléments fictifs. Mais cela n'atteint pas la substance du fait, point de départ de la foi apostolique et de la prédication chrétienne. » A. Loisy, dans la *Revue historique*, novembre-décembre 1909, p. 311.

2. *Ibid.*, p. 635.

3. *Ibid.*, p. 635-636.

nons notre examen aux considérations que M. Reinach fait en faveur de sa thèse.

Le rôle de Pilate, qui se laisse conduire par la foule, lui donne le choix entre deux condamnés, se lave les mains du sang qu'il va répandre, ne répond pas au portrait historique que Josèphe nous a laissé du procurateur romain, qui aurait condamné Jésus comme malgré lui et forcé par les prêtres qui le menaçaient de le dénoncer à César, s'il ne faisait pas mourir un prétendant à la royauté juive. Le gouverneur « à la russe » qu'était Pilate, n'aurait pas pris tant de précautions ni ressenti tant de scrupules pour envoyer au supplice, même un innocent.

« Si l'on suit l'enchaînement des faits tel qu'il est indiqué dans Marc, Pilate, embarrassé du silence de Jésus, et n'osant absoudre ouvertement un accusé qui ne se défend pas, convaincu d'ailleurs qu'il n'a pas affaire à un perturbateur de l'ordre public, aurait l'idée de soustraire le Christ en faisant réclamer sa grâce par le peuple. D'après une coutume signalée seulement dans les Evangiles, et sur l'antiquité ou même l'authenticité de laquelle on n'est pas autrement fixé, le peuple obtenait du pouvoir, à chaque fête de Pâque, la mise en liberté d'un prisonnier. Cette coutume aurait été d'origine juive, son rapport avec la pâque n'étant pas une simple coïncidence, et la mise en liberté du prisonnier rappelait sans doute la délivrance d'Israël, quand le Seigneur le tira de la servitude d'Egypte. Il va de soi que nul gouvernement ne se serait laissé arracher par ce moyen la grâce d'ennemis redoutables pour lui, et il était toujours facile de dérober à la faveur du peuple les gens qu'on voulait supprimer. Mais il faut avouer que l'assertion de Marc se présente bien plutôt en forme

de légende populaire que de coutume juridique[1]. » La coutume dont il s'agit, bien qu' « inconnue par ailleurs », n'est pas « inconcevable, en la forme où la présente l'évangéliste, comme pratique de l'administration romaine à l'égard des Juifs[2] ». Elle a une analogie partielle avec les grâces que l'on accordait à Rome aux esclaves enchaînés à la fête des *Lectisternia*[3]. Son existence serait suffisamment attestée par les Evangiles, si on ne faisait pas subir à ces documents historiques un traitement de rigueur, parce qu'ils contiennent du merveilleux. Ici, le merveilleux est absent, et il n'apparaît pas, quoi qu'on dise, d'intérêt apologétique dans l'énoncé de cette coutume. Qu'elle soit d'origine juive, ce n'est qu'une conjecture fondée uniquement sur le symbolisme que H. Holtzmann[4] a trouvé dans sa fixation au jour de Pâque[5]. Cette origine fût-elle prouvée, il en résulterait que l'administration romaine, habituée à conserver les coutumes des provinces récemment annexées à l'empire, aurait adopté un usage établi, qui n'allait pas contre ses vues politiques[6]. Barabbas n'était pas un révolté contre l'autorité romaine, mais un simple bandit, un meurtrier et un homicide, que Pilate, en administrateur intelligent, pouvait rendre à la liberté. Le papyrus de Florence, n. 50, qui date de l'an 85 après Jésus-Christ, nous fournit un exemple de grâce accordée à un accusé par un magistrat romain sur la demande

1. *Ibid.*, p. 641-642.
2. *Ibid.*, p. 652-653.
3. Swete. *The Gospel according to St Mark*, p. 369.
4. *Die Synoptiker*, p. 103.
5. Schürer, qui n'émet aucun doute sur son historicité, dit qu'elle dérive d'une autorisation spéciale de l'empereur, car le droit de grâce n'appartient pas ailleurs aux procurateurs. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, p. 468-469.
6. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 515-516.

de la foule. Il contient le procès-verbal d'un jugement rendu par le gouverneur d'Egypte, G. Septimius Vegetus, dans l'affaire d'un certain Phibion qui, de sa propre autorité, avait emprisonné un homme honorable, qui était son débiteur, et sa femme. Or, le juge lui dit : « Tu mériterais bien d'être flagellé, mais je veux t'accorder à la foule du peuple [1]. »

Pilate, ajoute-t-on, se laisse conduire par la foule d'une manière qui ne répond guère à son caractère. Pour sauver Jésus, qu'il ne croyait pas coupable, il propose de le gracier et de le remettre en liberté. Le peuple, à l'instigation des prêtres et au désappointement du procurateur, demande la délivrance de Barabbas et la cruxifixion de Jésus. Ce brusque revirement, la discussion de Pilate avec le peuple sur le sort de Jésus paraissent à M. Loisy [2] convenir mieux « à la fiction légendaire qu'à l'histoire » et ressembler « plutôt à un effet de théâtre, dans un mélodrame ou une pièce enfantine, qu'à la réalité ». « Avec une naïveté aussi peu conforme à sa situation qu'à son caractère personnel », Pilate demande ce qu'il fera de Jésus. Le peuple crie : « Crucifie-le. » « Pilate ne se rend pas tout de suite. Il lui répugne de livrer à la mort un innocent, et il se constitue près de la foule ameutée l'avocat du Christ, déclarant qu'il ne trouve pas dans la conduite de l'accusé matière à condamnation ; mais le peuple redouble ses cris. Dans le temps où ce récit fut conçu, on avait déjà vu des Juifs, en certaines occasions, par exemple dans le cas de Paul, demander avec cet acharnement la mort des chrétiens [3]. » Si les

1. A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tubingue, 1908, p. 193-194.
2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 644.
3. *Ibid.*, p. 644-645.

Juifs ont plus tard agi ainsi auprès des autorités romaines pour faire périr les disciples du Christ, pourquoi n'auraient-ils pas mis la même ardeur cruelle à obtenir la tête du Maître? Si Pilate cède aux instances populaires, bien qu'il soit convaincu de l'innocence de Jésus, c'est que la foule fait appel aux motifs politiques et à la cause de César, Joa., XIX, 12. Il a été coupable, en condamnant Jésus à mort, mais ceux qui lui ont livré le Sauveur ont commis un crime plus grand que le sien, Joa., XIX, 11 : tel est le verdict de l'histoire[1]. L'appréciation toute subjective de M. Loisy trahit le parti pris évident de ridiculiser l'Evangile; elle ne sera ratifiée par aucun esprit sérieux. Au début de son gouvernement, après avoir agi comme un officier qui ne connaît pas sa province[2], en introduisant dans Jérusalem les enseignes militaires, avec les images des Césars, Pilate avait dû céder déjà à l'énergique persévérance des Juifs dans leurs réclamations[3]. Il est le type du mondain, qui subordonne les considérations personnelles et politiques aux idées morales, dont la conscience transige avec le crime par faiblesse, et qui sacrifie un innocent à l'intérêt de sa fortune auprès de l'empereur.

Avant de prendre une décision, avant de relâcher Barabbas et de livrer Jésus à la haine des Juifs, « Pilate, comme s'il n'avait pas la faculté de résister à la pression populaire, et qu'il eût seulement le choix d'être ou non complice du crime qui va s'accomplir, dégage solen-

1. G. T. PURVES, art. *Pilate*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. IV, p. 878; ED. STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 80-81.

2. JOSÈPHE, *Ant. jud.*, XVIII, III, 1 et 2; *De bello judaico*, II, IX, 2-4. Cf. E. SCHÜRER, *Geschischte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, p. 489.

3. E. VON DOBSCHÜTZ, art. *Pilatus*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XV, p. 398.

nellement sa responsabilité,[1] » en lavant ses mains. « Le symbolisme du lavement des mains, continue M. Loisy, est tout à fait juif; les paroles de Pilate sont dans le style de l'Ancien Testament. L'acte et les paroles signifient pour le lecteur chrétien, et pour tout lecteur, que Pilate n'est point coupable de la mort de Jésus. » Saint Matthieu n'a pas voulu présenter l'action du procurateur comme une lâcheté. « Pilate est censé n'avoir pu faire mieux qu'il n'a fait[2]. » Dans la pensée de l'évangéliste, il ne joue pas la comédie, en se lavant les mains; « mais il aurait néanmoins joué une comédie ridicule et odieuse, s'il eût ainsi déclaré hautement n'avoir aucune part dans le jugement qu'il allait prononcer et faire exécuter lui-même; ajoutons que la comédie serait bien invraisemblable, car Pilate ne se faisait pas si grand scrupule de verser le sang. » Les choses ne se sont donc pas passées comme Matthieu le dit. Et pourquoi donc? L'intention apologétique du premier évangéliste n'est pas si apparente que le prétend M. Loisy, puisque saint Matthieu ajoute que Pilate accorda la liberté de Barabbas et livra Jésus pour qu'il fût crucifié. L'évangéliste laisse ainsi au procurateur toute la responsabilité de sa décision. Sceptique et irrésolu, le procurateur, malgré son attitude favorable à Jésus, commet réellement une lâcheté et une iniquité. L'action symbolique de se laver les mains et de se déclarer irresponsable du sang demandé par le peuple, est un dernier essai pour faire réfléchir la foule, qui assume toute la responsabilité du crime. Si elle est d'origine juive, le procurateur romain, s'adressant aux Juifs, a pu la pratiquer

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 649. Cf. H. Holtzmann, *Die Synoptiker*, p. 294.

2. *Ibid.*, p. 650. Cf. J. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium*, p. 396.

pour leur faire comprendre sa pensée. Si ses paroles ressemblent à celles que David prononça pour se disculper de la mort d'Abner, II Reg., III, 28, la formule peut être de l'évangéliste pour le choix des expressions, puisqu' « aucun Evangile ne contient le procès-verbal de ce qui se passa chez le procurateur[1]. »

Le premier argument que M. Reinach tire du rôle joué par Pilate dans le procès de Jésus ne prouve donc directement rien contre le fait de la cruxifixion. Tout au plus démontrerait-il que certains détails de la procédure, tels qu'ils sont relatés dans les Evangiles, ne seraient pas historiques. Le second argument tiré de la date de la mort de Jésus, n'a pas plus de valeur. M. Loisy a pu trouver une contradiction irréductible entre les trois premiers Evangiles, fixant la mort du Sauveur au vendredi 15 nisan, premier jour de la semaine pascale, et le quatrième, la plaçant le 14 nisan, la veille de la Pâque, peu d'heures avant que les Juifs mangent l'agneau. Il a fait ressortir l'interprétation symbolique de cette dernière date. Il a bien ajouté : « Les objections que l'on a coutume de produire contre la date du 15 nisan ne confirment pas la date du 14, mais tendraient plutôt à favoriser l'hypothèse des critiques les plus hardis, qui contestent à la fois la date du 14 et celle du 15, et qui mettent la passion un vendredi quelconque, dans les jours qui ont précédé ou suivi la semaine pascale[2]. » Il n'accepte pas nettement, pour son compte, cette « hypothèse » de « quelques-uns seulement », Brandt nommément[3], « et non des plus prudents »[4]. Ce n'est pas toutefois une

1. *Ibid.*, p. 632.
2. *Le quatrième Evangile*, p. 66-67. Cf. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 506.
3. *Die evangelische Geschichte*, p. 303-304.
4. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 506.

des « hardiesses » qu'il reprochait à M. Reinach. Il exprime ainsi son sentiment personnel : « La date de la passion, comme indication générale, n'est pas à contester ; mais la divergence qui existe entre les évangélistes sur la question du jour peut très bien être en rapport avec une conception doctrinale qui n'est pas la même dans les Synoptiques et dans le quatrième Evangile ; et si une donnée peut être historiquement préférée à l'autre, ce n'est pas pourtant à raison de sa plus grande probabilité qu'elle a été choisie dans tel ou tel Evangile, mais à cause de l'enseignement qui s'en dégageait pour les croyants. Dans les Synoptiques, l'institution de l'eucharistie coïncide avec le festin pascal : le Christ, dit Paul, est notre pâque ; cet agneau pascal est mangé par les fidèles lorsqu'ils prennent part, selon ses instructions, au banquet eucharistique. Chez Jean, la mort de Jésus coïncide avec l'immolation des victimes : Jésus, dans la théologie johannique, est l'agneau de Dieu, immolé pour le salut du monde. Ces rapprochements constituent pour les évangélistes, et pendant bien longtemps ils constitueront pour la tradition, l'intérêt principal des dates qui les font ressortir. La question du plus ou moins d'exactitude n'est pas de celles qui préoccupent ordinairement les écrivains bibliques [1]. » Il est hors de proportion avec notre cadre de traiter ici du jour de la mort du Sauveur et de sa relation précise avec la Pâque juive [2]. Notons seulement que, quelque

1. *Ibid.*, p. 506-507.

2. Il n'est peut-être pas hors de propos d'avertir le lecteur que nous avons sur cette question une opinion très nette et très ferme, et que nous pensons que, conformément à la tradition synoptique, Jésus, après avoir célébré la Pâque légale et institué l'eucharistie, le même jour compté à la façon juive, le vendredi 15 nisan, en la solennité de Pâque, mourut sur la croix et fut enseveli

opinion qu'on embrasse, il ne ressort d'aucune que Jésus n'est pas mort sur la croix. Son crucifiement reste certain, qu'il ait eu lieu la veille ou le jour même de Pâque, ou encore un vendredi quelconque des environs de la semaine pascale, dans les jours qui ont précédé ou suivi cette semaine. Cela nous suffit pour la discussion présente.

Mais le principal argument de M. Reinach, et à vrai dire, le seul direct, dérive de la ressemblance des circonstances de la passion avec des rites, usités longtemps auparavant dans certaines fêtes païennes. Depuis Frazer, on a parlé surtout des Sacées babyloniennes, provenant de la Perse. Cette fête célèbre avait lieu au mois d'août et durait cinq jours. C'était une fête de carnaval. Entres autres folies, on promenait un individu habillé en roi. Le roi de mascarade pouvait tout se permettre, même d'user des concubines du véritable roi, mais à la fin de la fête, on le dépouillait de ses vêtements royaux, on le fouettait et on le pendait. Au temps de Dion Chrysostome, c'était un condamné à mort. Frazer a prétendu que cette fête était la survivance d'un ancien usage, qui consistait à tuer rituellement le roi. Les monarques se substituèrent des remplaçants, d'abord des innocents, puis des coupables. Le roi, ayant été immolé en la personne de son représentant, pouvait inaugurer un nouveau règne, c'était, pour lui, comme une résurrection. Mais cette théorie a le tort de confondre la fête des Sacées avec celle du nouvel an et de lui donner une origine sémitique. Le P. Lagrange explique ainsi son évolution : « L'ancien culte chaldéen d'Ichtar, adopté par les

dans le tombeau de Joseph d'Arimathie pour en sortir vivant, le lendemain samedi étant entièrement écoulé. Nous avons recueilli là-dessus les éléments d'une étude très complète, que nous publierons peut-être plus tard.

Perses, s'est confondu chez eux avec une fête grotesque, empruntée aux Saces, ou plutôt imitant leurs manières ; ce côté rude et brutal a pu pénétrer à son tour à Babylone, à une basse époque, au moment où en réalité il n'y avait pas de roi, et c'est à cette époque seulement que nous le trouvons attesté[1]. » Quoi qu'il en soit, cette fête, qui présente quelques analogies avec la scène de dérision que les soldats romains firent à Jésus avant de le mener au supplice, n'a pas pu donner à la tradition chrétienne l'idée d'imaginer la crucifixion du Sauveur, précédée d'une scène de moqueries. La date de la fête que Sayce, Meissner et Winckler plaçaient à tort au 25 mars, en la faisant correspondre à la fête babylonienne du printemps, ne coïncide pas avec celle de la mort de Jésus, puisqu'elle représente plutôt une fête de la déesse Ichtar, d'après Zimmern, célébrée au mois d'août, et il n'y a aucune raison de supposer que cette fête, eût-elle été connue alors chez les Juifs, ait fourni l'occasion d'inventer les scènes de la passion[2]. Alfred Jeremias[3] et Alfred Loisy[4], qui expliquent la dérision, dont Jésus a été l'objet (et le premier, la crucifixion de Jésus entre deux voleurs), par les usages de la fête des Sacées, n'en concluent pas que le fait n'est pas historique. La ressemblance ne prouve pas la dépendance. A plus forte raison, n'en peut-on rien conclure contre l'historicité de la crucifixion elle-même[5].

1. *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 290. Cf. p. 287-290.

2. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 144-145. Cf. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 654, note 3.

3. *Babylonisches im N. T.*, p. 43. Cf. Clemen, *op. cit.*, p. 147.

4. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 653.

5. M. Bruston signale cette explication parmi les *Fantaisies exégétiques et critiques*, et il s'étonne qu'elle ait pu être présentée par un historien qui veut être sérieux. *Revue de théologie et des questions religieuses*, mai 1909, t. XVIII, p. 226-227.

On a rapproché aussi cette scène de dérision, finissant par une tragédie, des Saturnales romaines. Trente jours avant la fête de Saturne, les soldats romains tiraient au sort lequel d'entre eux serait le roi de la fête. Il pouvait se permettre jusqu'aux derniers excès, mais le jour de la fête, il devait s'immoler lui-même sur l'autel du dieu[1]. P. Wendland a proposé de voir en Jésus, couronné d'épines par les soldats romains, un roi des Saturnales[2]. « L'époque de l'année ne permet pas de croire que les soldats aient eu cette pensée; d'ailleurs, les prétentions messianiques de Jésus et la situation de la nation juive expliquent mieux leurs moqueries[3]. » Les Saturnales, en effet, se célébraient au 17 décembre.

M. Salomon Reinach a relevé dans Philon l'histoire singulière du fou Karabas, « un de ces rois improvisés qu'on accablait d'honneurs dérisoires pour le maltraiter ensuite. » Mais l'histoire, qui se passa en l'an 38, ne répond que de loin à la passion. Karabas était un fou doux et tranquille, qui, jour et nuit, courait nu à Alexandrie, objet de la risée des enfants et des jeunes gens. Un jour, des adolescents l'emmenèrent à leur gymnase, l'habillèrent de riches vêtements et le traitèrent en roi. Ils lui demandaient de rendre des jugements et l'interrogeaient sur les affaires publiques. Ils l'appelaient Μάρι en syriaque, c'est-à-dire « notre seigneur », par moquerie pour le jeune roi de Judée, Agrippa, qui était *Syrien* d'origine. Après s'être moqué du fou, ils le laissèrent aller, et Philon

1. Saint Dasius, désigné ainsi par le sort, à Durostolum dans la basse Mésie, refusa de jouer ce rôle et eut la tête tranchée, le 20 novembre 303. Cf. *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 5-16.

2. *Jesus als Saturnalienkönig*, dans *Hermes*, 1878, t. XXXIII, p. 175-179.

3. P. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 289.

se plaint que le gouverneur Flaccus n'ait pas emprisonné Karabas, le laissant ainsi l'objet continuel de la risée publique, et qu'il n'ait pas puni les adolescents, qui avaient injurié gravement le roi Agrippa[1]. L'unique rapprochement possible ne concerne que la scène de dérision, qui se passa au prétoire de Pilate, et il ne prouve pas qu'elle est légendaire[2]. Comme le fou Karabas n'a pas été mis à mort, son histoire ne rime en rien avec la crucifixion de Jésus.

Mais M. Reinach est allé plus loin dans ses inductions. Il remplace Καραβᾶς, un nom propre qui n'a pas de sens ni en araméen ni en grec, par Barabbas, « nom qui ne serait pas celui d'un individu, dit M. Loisy[3], mais du personnage qui figurait le roi dans des fêtes analogues aux Saturnales romaines et aux Sacées babyloniennes. » Notons que, dans le récit de Philon, Karabas est le nom d'un individu, d'un pauvre fou, qui était le jouet des enfants d'Alexandrie et nullement un représentant du « roi supplicié », puisque l'insensé est demeuré en vie. Cette substitution si gratuitement admise, « la conduite des soldats romains à l'égard de Jésus, continue M. Loisy[4], se comprendrait aisément si Pilate, ayant prononcé la condamnation du Christ, comme d'un vulgaire aventurier, au supplice de la croix, l'avait livré aux soldats pour qu'il fût crucifié « en Barabbas », « en guise de Barabbas », ou « à la place du Barabbas ». Du nom et de la circonstance mal comprise, l'intérêt apologétique aidant, le récit

1. *In Flaccum*, 6, édit. Mangey, t. II, p. 521-522. M. J. Weiss n'y voit qu'un rapprochement d'analogie. *Das Markus-Evangelium*, p. 220.

2. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 145.

3. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 653.

4. *Ibid.*, p. 653-654.

de Marc a pu se déduire, et même la leçon des témoins de Matthieu, qui opposent Jésus Barabbas à Jésus appelé Christ, représenterait une autre altération du fait primitif, puisque c'est Jésus lui-même qui aurait été traité en Barabbas ». M. Loisy explique donc de la sorte la seule anecdote de Barabbas, de l'individu à la place duquel Jésus aurait été crucifié, d'après la tradition chrétienne, tandis que M. Reinach prétendait donner raison du fait même de la crucifixion du Sauveur. Les preuves de ces deux conclusions différentes n'étayent en vérité ni l'une ni l'autre. La substitution de Barabbas à Karabas n'est pas justifiée ; elle est postulée en vue de la thèse.

Les deux critiques ont fait état, en faveur de leurs hypothèses respectives, d'une leçon rare qu'on trouve dans quelques textes de saint Matthieu, XXVII, 16, 17. On lit, en effet, au lieu de Βαραββᾶν tout court, Ἰησοῦν Βαραββᾶν, non seulement dans un grand nombre de manuscrits grecs que connaissait Origène[1], mais encore dans les cursifs 1, 118, 209, 241, 299, dans les versions syriaques, sinaïtique et hiérosolymitaine, et dans la traduction arménienne. Quelques critiques pensent que cette leçon était probablement originale, et que le nom de Jésus a été supprimé avant Barabbas par respect pour Jésus le Christ[2]. Mais comme ce nom n'est pas répété dans les versets 20 et 26, dans lesquels Barabbas

1. *In Matthæum, commentariorum series*, 121, *Pat. gr.*, t. XIII, col. 1772.

2. HORT, *The New Testament in the original greek*, Appendix, Cambridge et Londres, 1882, p. 19-20 ; SWETE, *The Gospel according to St Mark*, p. 370 ; TH. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1905, p. 702 ; H. GRESSMANN et E. KLOSTERMANN, *Matthäus*, Tubingue, 1909, p. 345 ; A. DEISSMANN, *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, dans *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technick*, 30 octobre 1909, col. 1381.

est nommé, d'autres pensent qu'il n'est pas original[1]. Origène supposait que son insertion était due à des hérétiques, et quelques modernes concluent d'une parole de saint Jérôme[2], qu'il était contenu dans l'Evangile des Hébreux (ce qui est douteux). On dit ordinairement que cette leçon provient d'une méprise d'un copiste, qui aura lu YMININ pour YMIN et aura pris IN pour l'abréviation de IHΣOYN. M. Loisy attribue plutôt son insertion à l'influence d'une tradition légendaire. Quoi qu'il en soit, la conclusion de M. Reinach manque de base, si cette leçon n'est pas originale. Si elle l'était, cette conclusion ne serait guère mieux fondée. Il n'en résulterait pas que, selon la tradition primitive, Jésus serait mort en qualité de Barabbas, ni que les évangélistes en auraient déduit qu'il avait remplacé Barabbas. D'un rite païen mal compris, ils n'ont pas inventé le mythe de Jésus mort sur la croix. La crucifixion est un fait historique, qui résiste aux assauts d'une critique audacieuse et qui n'est enveloppé d'aucune légende.

Il est donc inutile de rechercher l'origine de ce prétendu mythe dans le verset 17 du Psaume XXI. D'ailleurs, le rapprochement de ce verset avec la crucifixion n'a pas été fait dans les Evangiles, pas plus que celui du verset 19 avec le partage des vêtements, hormis en saint Jean, XIX, 23, 24. Aussi M. Loisy avoue-t-il qu'il ne comprend pas le raisonnement des deux poids et des deux mesures[3]. Par consé-

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 646, note 2; Plummer, art. *Barabbas*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. I, p. 245. Selon M. Godet, le nom de Jésus « a probablement été ajouté au nom de Barabbas, dans le désir de rendre plus frappant encore le parallélisme des deux personnages ». *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 516.

2. *In Matthæum*, l. IV, *Pat. lat.*, t. XXVI, col. 206.

3. « Le Psaume XXII, dit-il, a été appliqué de très bonne heure à la passion, à raison de son contenu. C'est pour cela que les

quent, ces deux faits sont pleinement historiques dans les Synoptiques qui ne les signalent pas comme accomplissement de prophéties. De ce que saint Justin insiste sur la réalisation du verset 17 de ce Psaume par la crucifixion de Jésus[1], il n'en résulte pas que les évangélistes l'avaient en vue. En le supposant, on fait une pétition de principe, afin de nier la réalité historique de ces faits sous le fallacieux prétexte qu'ils ont été imaginés à cause de la prophétie à réaliser[2]. Le rapprochement fût-il constaté dans les Evangiles, il n'en résulterait pas davantage que ces événements ne seraient pas historiques. C'est, au contraire, parce que le fait s'est réalisé qu'on remarque sa prédiction antérieure. La remarque n'ayant pas été faite par les évangélistes, la crucifixion de Jésus n'est donc pas, *a priori*, compromise, même aux yeux des rationalistes qui partagent les idées de M. Reinach. Il n'est pas nécessaire de prendre parti dans la discussion entre M. Reinach et Jean Réville sur la signification du Psaume XXI[3]. Quelle qu'elle soit, ce Psaume n'a pas eu d'influence sur l'invention du genre de mort de

évangélistes mentionnent le partage des vêtements. Mais aucun Evangile ne marque le rapport du crucifiement avec le verset qui, seulement dans la version grecque, parle des pieds et des mains percés. » *Revue historique*, novembre-décembre 1909, p. 313.

1. Il s'y réfère trois fois, *Apol.*, I, 35; *Dialogus cum Tryphone*, 97, 104, *Pat. gr.*, t. VI, col. 384, 705, 720.

2. M. Nicolardot, qui a signalé parmi les procédés rédactionnels de saint Matthieu l'application des prophéties messianiques, s'est bien gardé de parler du partage des vêtements et de la crucifixion de Jésus, que le premier évangéliste ne reconnaît pas dans le Psaume XXI.

3. M. Bruston n'accepte pas le dilemme de M. Reinach, et sans admettre dans le Psaume une prophétie proprement dite, il pense que quelques phrases de ce chant se sont réalisées en Jésus sur la croix. Il note que la crucifixion de Jésus est affirmée en propres termes, Apoc., XI, 8, et il rattache l'application du Psaume à ce fait par l'intermédiaire de l'idée populaire du juste persécuté. *Fantaisies exégétiques et critiques*, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, du 1er mars 1909, t. XVIII, p. 126-134.

Jésus, et la crucifixion, attestée par saint Paul et les Actes des apôtres, reste vraie, malgré les attaques audacieuses du juif Reinach. Il n'y a donc pas lieu d'interpréter le langage de l'apôtre des gentils autrement que nous l'avons fait M. Guignebert, pourtant bien hardi et téméraire, s'en tient aux témoignages si formels de Paul, « et, à moins d'en revenir à rejeter l'authenticité de toutes ses Epîtres et à nier jusqu'à son existence, dit-il[1], il est impossible de les écarter. » Il ne s'arrête donc pas au doute jeté par M. Reinach sur la réalité de la crucifixion. L'autorité de M. Maurice Vernes, adhérant aux thèses radicales de van Manen, a trop peu de poids pour faire pencher la balance du côté de la négation de l'authenticité des Epîtres pauliniennes.

Quant à l'épisode d'Apollo à Éphèse, le texte des Actes, XVIII, 25, dit que ce personnage éloquent enseignait soigneusement ce qui concernait Jésus, bien qu'il connût seulement le baptême de Jean. Si l'exégèse de M. Reinach était exacte, il n'en résulterait pas exclusivement qu'Apollo ignorait la passion ; il aurait ignoré aussi que Jésus a prêché. Or, Apollo prêchait Jésus, en donnant le baptême à la manière de Jean. Aquila et Priscille complétèrent son instruction et lui apprirent à dispenser le baptême chrétien. « Trouver dans ce passage si simple un argument contre la mort de Jésus, c'est vraiment une gageure »[2].

Il reste donc certain que Jésus est mort sur la croix sous le gouvernement du procurateur romain Ponce Pilate.

1. *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1906, p. 187.
2. F. C., *Une nouvelle histoire générale des religions*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1909, p. 588-589. Cf. A. Loisy, dans la *Revue historique*, novembre-décembre 1909, p. 311.

APPENDICE II

L'ascension de Jésus.

Jésus ressuscité n'avait pas repris son corps transformé et glorifié pour recommencer et continuer sa vie terrestre. Il devait monter, corps et âme, vers son Père, Joa., xx, 17. Quarante jours après sa résurrection, il apparut une dernière fois à ses apôtres ; il leur ordonna de ne pas quitter Jérusalem avant qu'ils n'aient reçu l'Esprit-Saint, promis par le Père, il les bénit, s'éleva visiblement au ciel et fut dérobé à leurs regards par une nuée, Act., i, 3-11. Cette élévation sensible vers le ciel est désignée par le nom d'ascension de Notre-Seigneur. Nous avons à prouver son existence par la tradition apostolique, à étudier les circonstances dans lesquelles elle s'est produite, selon les récits des Evangiles et des Actes des apôtres, enfin à déterminer la nature précise de ce fait, en face des explications divergentes de certains critiques modernes.

Article 1. — Le fait de l'ascension.

Le fait de l'ascension de Jésus-Christ au ciel, où il est assis à la droite de Dieu son Père, est attesté par les principaux témoins de la tradition apostolique.

L'attestation la plus ancienne et la plus formelle nous est fournie par saint Paul. Selon la doctrine de cet apôtre, la résurrection du Christ « constitue pour

lui-même le point de départ de son exaltation et de sa seigneurerie spirituelle »[1]. Parce que le Christ Jésus s'est humilié et a été obéissant à son Père jusqu'à la mort, et à la mort de la croix, Dieu l'a exalté et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, Phil., II, 8, 9. Il est au ciel, d'où il reviendra, I Thess., I, 10, et d'où il se révélera de nouveau, II Thess., I, 7 ; il y est assis à la droite de Dieu, constitué par lui au-dessus des anges et chef de l'Eglise, Eph., I, 20-23 ; Col., I, 18 ; III, 1 ; Rom., VIII, 34. Il y remplit son sacerdoce, Heb., IV, 14 ; IX, 24, et il y siège pour toujours à la droite de Dieu, X, 12. Toute cette gloire et cette puissance, méritées par sa mort, lui ont été données après sa résurrection. Il en résulte donc que, pour saint Paul, Jésus ressuscité est monté au ciel, où il siège auprès de son Père dans la gloire, exerçant sa puissance souveraine sur les anges et les hommes, gouvernant l'Eglise, qui est son corps et interpellant sans cesse pour nous. Il est retourné au ciel, d'où il était venu sur terre s'incarner pour le salut de l'humanité. Nous avons démontré plus haut[2] que ces textes ne se rattachaient pas à la résurrection au point d'exclure l'ascension proprement dite.

Mais l'ascension de Jésus est énoncée explicitement par l'apôtre. Voulant prouver aux Ephésiens, IV, 7-9, que la diversité des dons surnaturels, répandus dans l'Eglise, est l'œuvre de Jésus-Christ, il fait au Sauveur une application du verset 19 du Psaume LXVII. Il a compris ce passage dans ce sens que Jahvé, victorieux de ses ennemis, a fait des captifs et a pris du butin pour le distribuer à ses soldats. L'application à Jésus ressus-

1. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 159.
2. P. 117-119.

cité, qui est au ciel et répand des dons dans l'Eglise, part du fait de son ascension au ciel, qui suppose une descente préalable. Or, dit-il, que signifie : Il est monté, sinon qu'il était descendu auparavant? Quel que soit le sens donné aux mots qui désignent le lieu de la descente, que τὰ κατώτερα τῆς γῆς soient entendus, ou des limbes, ou du tombeau, ou de la surface de la terre, peu importe à notre but, il reste vrai que celui qui était ainsi descendu, c'est lui-même, qui est remonté au-dessus de tous les cieux pour remplir le monde entier de ses dons[1]. Saint Paul affirme encore le même fait de l'ascension, en employant les termes consacrés pour l'exprimer : ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ, I Tim., III, 16.

Le prince des apôtres, saint Pierre, enseigne, comme l'apôtre des gentils, l'ascension de Jésus-Christ. Il dit du Sauveur ressuscité, qu'il est à la droite de Dieu, qu'il a dévoré la mort pour nous rendre participants de la vie éternelle et qu'il est monté au ciel, après s'être soumis les anges, les puissances et les vertus, I Pet., III, 22. Dans son discours du jour de la Pentecôte, il avait dit que Jésus ressuscité avait été exalté par la main de Dieu et que du ciel il avait envoyé, ce jour-là, le Saint-Esprit qu'il avait promis aux siens, et il lui avait appliqué le verset 1er du Psaume CIX, qui ne convenait pas à David, puisque ce roi psalmiste n'était pas monté au ciel, Act., II, 33-35.

1. P. Dragh, *Epîtres de saint Paul*, 2e édit., Paris, 1896, p. 406-407 ; A. Monod, *Explication de l'Epître de saint Paul aux Ephésiens*, Paris, 1867, p. 228-249; H. von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon*, etc., 2e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 135-136; E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, Gœttingue, 1902, p. 132-142 ; P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig, 1905, p. 183-191 ; T. K. Abbott, *Critical and exegetical commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Edimbourg, s. d., p. 110-116 ; J. Belser, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 112-114.

Dans l'Apocalypse, I, 5-7, Jésus ressuscité le premier d'entre les morts, est au ciel, où il règne sur les rois de la terre et d'où il reviendra sur les nuées. Il déclare au voyant qu'après être mort, il est vivant pour les siècles des siècles et qu'il tient les clefs de la mort et de l'enfer, I, 18. Ces paroles supposent son retour au ciel après sa vie terrestre.

Le premier et le quatrième évangélistes, bien qu'ils n'aient pas rapporté le fait de l'ascension du Sauveur, ont cependant fait allusion à cet événement. Dans la réponse de Jésus à Caïphe, qui l'interrogeait s'il était le Christ, saint Matthieu, XXVI, 64, après saint Marc, XIV, 62, ajoute à l'affirmation expresse de la messianité une confirmation tirée de l'avenir. « Si précaire et si humiliée que soit sa situation présente, Jésus est le Christ, et ceux qui le questionnent maintenant en auront la preuve lorsque sa gloire apparaîtra, lorsqu'ils le verront assis à la droite du Père céleste, et venant sur les nuées[1]. » Jésus devait donc entrer dans la gloire céleste après sa résurrection, et ses ennemis en seront témoins à sa parousie; en attendant, il devait être assis à la droite de Dieu. Saint Jean, de son côté, a rapporté l'allusion que Jésus fit à son ascension dans sa réponse aux Capharnaïtes incrédules, VI, 63. Le Fils de l'homme quittera la terre et remontera là d'où il était venu. Venu du Père, il retournera au Père, il rentrera dans la gloire éternelle, en y introduisant sa propre chair ressuscitée et spiritualisée. Le quatrième évangéliste a mentionné aussi la parole de Jésus à Marie-Madeleine, XX, 17. Le ressuscité n'est pas encore remonté au Père; il y remontera, et son retour au Père n'est autre chose que son ascension[2].

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 605.
2. Mgr Le Camus, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 6e édit., Paris, 1901, t. III, p. 504, note; A. Cellini, *Gli ultimi capi del tetramorfo*,

La tradition apostolique atteste donc à peu près universellement l'ascension de Jésus, et la réalité de cet événement ne peut être niée que par des rationalistes avérés[1].

Article 2. — Les circonstances de l'ascension.

Des quatre évangélistes, saint Luc est le seul à raconter l'ascension. Saint Matthieu et saint Jean n'en ont pas fait le récit. On peut expliquer leur silence, en disant avec Mgr Le Camus[2] « que l'ascension leur est apparue comme le corollaire simple et naturel de la résurrection. Elle était pour eux la dernière des apparitions du Maître. Or, comme ils avaient négligé d'en rapporter bien d'autres, ils ont cru pouvoir passer sous silence celle-ci. Chaque fidèle savait que Jésus avait, un jour, dit aux siens son dernier adieu, pour prendre possession de l'éternel bonheur; nul ne supposait que le ressuscité eût pu encore mourir. Or, s'il ne pouvait plus mourir, c'est qu'il était entré dans la gloire ». On pourrait encore avec Nösgen[3] l'expliquer par le but de ces évangélistes, but qui écartait le récit de l'ascension. Ces raisons sont valables aussi pour la partie non contestée de l'Evangile de Marc, qui ne rapporte aucune apparition du Christ ressuscité. Pour les critiques qui n'admettent pas l'authenticité de la finale

p. 282-287. Le passage, Joa., III, 13, ne semble pas signifier directement que Jésus est monté au ciel; il affirme seulement que le Fils de l'homme en est venu et qu'il y est. A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 320-322.

1. C.-F. Noesgen, *Commentar über die Apostelsgeschichte des Lukas*, Leipzig, 1882, p. 77; B. Weiss, *Die Apostelsgeschichte*, dans *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et Harnack, Leipzig, 1893, t. IX, fasc. 3 et 4, p. 73-75; Cellini, *op. cit.*, p. 282-287.

2. *Loc. cit.*

3. *Op. cit.*, p. 78. Cf. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 608.

deutérocanonique du second Evangile, la mention de l'ascension qu'elle contient, XVI, 19, est un emprunt au livre des Actes. Son témoignage ne serait donc pas indépendant de celui de saint Luc. D'ailleurs, « il ne s'arrête pas à décrire l'ascension ; il en parle seulement comme du fait qui garantit l'entrée de Jésus dans la gloire céleste, où il s'est assis à la droite de Dieu[1]. » Même de la part de ceux qui le tiennent pour authentique, il n'y a donc rien à en tirer sur les circonstances de l'événement, et nous sommes ainsi réduits sur ce point au seul récit de Luc. Or, les critiques rationalistes contestent sa vérité historique, et en raison de son isolement, et en raison des divergences qu'il présente avec un autre récit du même écrivain dans le livre des Actes.

Les derniers versets du troisième Evangile se trouvent dans les manuscrits en deux états différents. Le texte le plus court, représenté par le *Sinaiticus*, le *Codex Bezae*, des manuscrits latins de l'ancienne Vulgate[2] et la version syriaque du Sinaï, ne parle pas de l'ascension. On y lit seulement que Jésus emmena ses disciples jusque vers Béthanie et qu'ayant levé les mains, il les bénit. Et il advint qu'en les bénissant, il s'éloigna d'eux, XXIV, 50, 51. « Si on prend ces indications à la lettre, dit M. Loisy[3], Jésus, ayant instruit ses disciples, se sera mis en route avec eux, vers le milieu de la nuit, aura traversé en leur compagnie les rues de Jérusalem, et marché assez loin dans la direction de Béthanie; là, il aura pris pour toujours congé des siens en les bénissant. » De cette sorte, Jésus se

1. A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 797.
2. WORDSWORTH et WHITE, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1893, t. I, fasc. 3, p. 483. Saint Augustin connaissait cette leçon, *De unitate Ecclesiæ*, c. X, n. 26, *Pat. lat.*, t. XLIII, col. 409.
3. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 778.

sépare donc des siens, comme il s'est séparé des disciples d'Emmaüs, en échappant subitement aux regards de ses compagnons de route. Mais le texte ordinaire contient au verset 51 cette addition : « Et il fut enlevé au ciel ». M. Loisy pense que l'interpolation de ces mots est beaucoup plus facile à expliquer que leur suppression. L'addition s'est faite naturellement pour mettre la fin du troisième Evangile d'accord avec le commencement des Actes, où la même scène est décrite. « On pourrait dire, il est vrai, ajoute M. Loisy, que la suppression se comprendrait aussi, par le scrupule d'un copiste qui aurait hésité à mettre l'ascension le même jour que la résurrection; mais le copiste dont il s'agit aurait plutôt calmé son doute en ajoutant dans le texte la mention des quarante jours, que l'on a de bonne heure introduite dans l'interprétation du récit évangélique. » Quant au rapport de la fin du troisième Evangile et du commencement des Actes, dans cette hypothèse, M. Loisy[1] l'explique, en disant que les deux récits « procèdent visiblement de la même source ou de la même inspiration[2]. Mais Luc a voulu présenter dans l'Evangile toutes les apparitions comme une suite ininterrompue de faits, bien que ce soit plutôt, en un sens, un faisceau d'arguments, et il n'aura pas voulu décrire en propres termes l'ascension, pour éviter de contredire expressément ce qu'on lit

1. *Ibid.*, p. 779. Cf. *Quelques lettres*, etc., p. 228. Voir aussi LAKE, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 106-116.

2. P. FEINE, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, Gotha, 1891, p. 120-162, a montré que les deux récits, malgré leurs différences, provenaient d'un document écrit antérieur, et A. RESCH, *Die Logia Jesu*, Leipzig, 1898, p. 215-217, a essayé de restaurer cette source, qui est, à son sentiment, les *Logia*, et dans laquelle il introduit la mention des quarante jours et les détails du récit de l'ascension dans les Actes. WENDT admet aussi l'identité des deux traditions, *Die Apostelgeschichte*, Gœttingue, 1899, p. 62.

dans les Actes touchant l'intervalle des quarante jours. Sa manière de faire prouve l'indifférence que les écrivains évangéliques, et lui-même, bien qu'il prétende à l'exactitude, ont professée à l'égard de la précision chronologique. L'exactitude à laquelle vise Luc est celle d'une narration bien ordonnée. Il a été exact selon sa méthode en ramenant au même jour toutes les apparitions, parce que ce groupement, qui n'a rien d'historique, a un intérêt didactique. »

« Supposé qu'il ait mentionné l'ascension à la fin de son Evangile, continue le même critique, il faudrait toujours admettre, ou qu'il ne songeait pas à l'intervalle des quarante jours, ou qu'il a négligé délibérément cette circonstance et n'y attachait qu'une importance didactique pour le commencement des Actes. En toute hypothèse, il applique aux mêmes faits deux combinaisons chronologiques différentes ; et comme on peut dire qu'il n'y a pas de chronologie réelle dans la conclusion du troisième Evangile, l'on est de même autorisé à penser qu'il n'y en a probablement pas davantage dans le premier chapitre des Actes. »

Tous les critiques reconnaissent que saint Luc, dans son Evangile, a suivi le plus souvent qu'il a pu, comme il se l'était proposé, 1, 3, l'ordre chronologique des événements, mais que, dans le récit de la résurrection, il a disposé les apparitions du Christ ressuscité dans une perspective spéciale[1], qu'on peut dire avec M. Loisy[2] « idéale, non réelle et historique ». Il en résulte qu'il faut tenir compte de cette perspective dans l'interprétation des derniers versets et ne pas trop presser les relations chronologiques des événe-

1. Voir plus haut, p. 273-274.
2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 780.

ments. C'est en les pressant trop que de très nombreux critiques de nos jours pensent qu'au moment où saint Luc écrivait son Evangile, il plaçait l'ascension le soir même du jour de la résurrection, et que si, dans le premier chapitre des Actes, il met un intervalle de quarante jours entre les deux événements, c'est qu'il a suivi une tradition différente qu'il avait connue plus tard [1]. Mais ils aboutissent à cette conclusion vraiment invraisemblable, devant laquelle M. Loisy n'a pas reculé, que l'ascension aurait eu lieu au milieu de la nuit [2]. Il est plus simple et plus naturel de dire que saint Luc, si on adopte le texte le plus court, n'a voulu parler que de la dernière apparition de Jésus [3], ou, si on accepte le texte le plus long, qu'il a raconté brièvement l'ascension qu'il voulait rapporter plus longuement au début de son second livre [4]. S'il paraît ainsi la mettre le soir même de la résurrection, ce n'est pas qu'il ignorât l'intervalle des quarante jours ; c'est qu'il voulait, par intérêt didactique, grouper les

1. M. Loisy fait remarquer que si l'ascension n'a été qu'une simple séparation, cette supposition n'est pas nécessaire. « L'indication : « Et il les emmena jusque vers Béthanie », semble, ajoute-t-il, introduite tout exprès pour rejoindre la tradition de l'ascension sur le mont des Oliviers ; car le récit se tiendrait beaucoup mieux si Jésus se séparait de ses disciples aussitôt après son discours, comme il fait dans les Actes, où la promesse du Saint-Esprit peut sembler donnée sur le mont des Oliviers. » Pour ce critique, les deux récits procèdent donc de la même source ou de la même inspiration, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 779.

2. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 555 ; Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 650.

3. Même, suivant cette leçon, il n'y a pas parité entre cette disparition de Jésus et celle qui eut lieu dans l'apparition à Emmaüs. Dans celle-ci, Jésus *n'était plus avec eux*, XXIV, 30 ; ce qui signifie qu'il cessa de leur apparaître plutôt qu'il ne disparut. Dans l'autre, *il se sépara d'eux*, 51. Le verbe διέστη indique une distance qui s'accroît, puis aboutit à la disparition. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 604. A tout le moins, l'éloignement est un peu moins soudain que précédemment.

4. Ce texte le plus long est garanti par les meilleurs témoins. D'ailleurs, il y a une allusion à l'ascension en Luc, IX, 51, qu'on

apparitions, afin de présenter ainsi une série d'arguments en faveur de la résurrection. Nous sommes en cela d'accord avec Loisy, sans accepter sa conclusion sur l'absence de chronologie dans le premier chapitre des Actes. Dans l'apparition aux Onze, saint Luc a réuni deux résumés d'instructions données par Jésus à ses apôtres. Ils sont introduits dans le texte par la formule : *Et il leur dit*, 44, 46, qui indique que ces instructions n'ont pas nécessairement été prononcées le même jour[1].

Au début de ce second livre, l'auteur des Actes rappelle, selon le texte oriental[2], que, dans son premier livre, il a conduit l'histoire de Jésus jusqu'à l'ascension. Mais, au lieu d'un second membre de phrase dans lequel il aurait dit que son second livre commencera par l'ascension, il continue le résumé de

ne peut écarter de l'original. La simple mention du fait dans la conclusion du troisième Evangile s'explique facilement. Se proposant de traiter plus en détail dans son second écrit ce même sujet de l'ascension, puisqu'il était le vrai point de départ du récit des Actes, Luc l'a abrégé à la fin de son Evangile dans la pensée de le reprendre plus en détail au commencement de son second ouvrage et il s'est ainsi borné à indiquer ce qui était indispensable pour faire la transition de l'un de ses écrits à l'autre. F. Godet, *loc. cit.*, p. 578.

1. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 572-574, 576-578. « On ne peut identifier l'expression καὶ εἶπεν αὐτοῖς, *et il leur dit*, ou *il leur dit aussi*, avec les formules ἔλεγε δέ ou καὶ ἔλεγεν, *et il disait*, que nous avons parfois rencontrées, quand Jésus voulait clore par une réflexion générale le sujet traité. L'emploi de l'imparfait dans ce cas indiquait une relation toute spéciale avec ce qui précédait. Ici l'aoriste annonce un commencement nouveau à la suite du fait historique mentionné ℣. 45 qui a rompu le fil du discours. Il s'agit d'une communication différente qui peut avoir eu lieu soit le même jour, soit postérieurement. » *Ibid.*, p. 577.

2. M. Loisy n'a pas signalé le texte occidental, suivant lequel il n'est pas parlé de l'ascension au verset 1er des Actes. Ce résumé du troisième Evangile correspond au texte plus court (occidental) du dernier chapitre de cet Evangile. Dans cette recension, on a mis d'accord les deux récits. Les critiques discutent pour savoir quelle est, des deux recensions, orientale et occidentale, l'originale.

la finale de son Evangile, et il relate qu'après sa passion Jésus a démontré à ses apôtres qu'il était vivant, par de nombreuses preuves, leur apparaissant dans l'intervalle de quarante jours et leur parlant du royaume de Dieu. Puis, il décrit aussitôt une de ces apparitions, dans laquelle Jésus, se réunissant à eux (plutôt que mangeant avec eux, comme a traduit la Vulgate), leur recommande de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'y attendre ce que le Père avait promis, c'est-à-dire l'envoi du Saint-Esprit, Act., I, 1-5. Enfin, sans autre transition, Luc fait le récit de l'ascension, 6-12. Or, nonobstant sa rigueur apparente, cette perspective, au jugement de M. Loisy [1], « n'est pas plus réelle que celle de l'Evangile,... puisqu'elle suppose la foi affermie dès le jour de la résurrection, et les apôtres jouissant à Jérusalem de la présence presque continue de leur Maître... Mais ici le narrateur n'est plus préoccupé du fait de la résurrection ; comme il va raconter les origines de l'Eglise, il songe à son institution; c'est pourquoi il ne parle plus que des apôtres et les montre écoutant les instructions du Sauveur, en attendant qu'ils reçoivent le baptême de l'Esprit. Sachant avec quelle foi impatiente la première génération chrétienne avait attendu le retour du Christ, il fait poser par les apôtres une question sur ce sujet, afin d'amener une déclaration des desseins providentiels, conforme à celle qui se lisait dans l'Evangile, XIX, 11-27 ; XXI, 24 : l'annonce du règne de Dieu doit être portée dans tout l'univers avant le grand avènement. Philosophie de l'histoire apostolique, bien placée en tête des Actes des apôtres. »

L'accord n'est pas fait entre les exégètes sur les rap-

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 780-781.

ports du début des Actes avec la fin du troisième Evangile. Beaucoup pensent que le récit de l'ascension commence au verset 4 des Actes ; mais il me paraît plus vraisemblable que ce récit ne prend qu'au verset 6, et que les cinq premiers versets résument Luc, XXIV, 41-49. C'est le même thème, qui est plus développé dans les Actes en vue du but de l'écrivain dans ce second volume. Le récit de l'ascension, 6-12, correspond à celui de Luc, XXIV, 50-53 ; il est aussi plus développé que le premier. Reste à savoir si les développements répondent à des détails historiques, ou bien ouvrent une perspective nouvelle, qui n'est pas plus réelle que celle de la finale du troisième Evangile. M. Loisy[1] prétend que l'ascension au bout de quarante jours est « le terme assigné, dans le système de Luc, aux manifestations du Christ ressuscité » et que « ce terme n'a été rendu nécessaire que par le système ». Luc a conçu Jésus comme présent sur la terre durant toute la période où les apparitions ont eu lieu ; « c'est pourquoi ce temps doit être clos par le départ visible du Christ pour le ciel. » On affirme sans preuve qu'il s'est représenté Jésus demeurant sur terre et ayant à Jérusalem des relations presque continuelles avec ses apôtres, et que son système lui a imposé un intervalle de quarante jours entre la résurrection et l'ascension. Le texte des Actes dit seulement que Jésus a démontré à ses apôtres qu'il était vivant par de nombreux arguments. La nature de ces arguments est indiquée ensuite : pendant quarante jours, Jésus apparut aux apôtres et leur parla du royaume de Dieu. Il ne s'agit donc que des diverses apparitions, dans lesquelles il leur donne ses dernières instructions sur

1. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 781.

le royaume. Elles ont été espacées dans l'intervalle de quarante jours. Cela ne veut pas dire qu'elles étaient journalières et très fréquentes[1]. Le nombre de quarante jours n'apparaît qu'ici. En résulte-t-il qu'il est propre à saint Luc et qu'il lui a été imposé par son système ? Il y aurait plutôt lieu de s'étonner que cet intervalle n'aille pas jusqu'à la Pentecôte et qu'il y ait un hiatus de dix jours entre l'ascension et cette fête[2]. Jésus a instruit ses disciples, en attendant la venue de l'Esprit. Les mêmes instructions sont résumées par saint Matthieu, XXVIII, 18-20, et par saint Marc, XVI, 15-18, dans une apparition aux Onze. Saint Luc les avait aussi condensées dans une seule apparition, XXIV, 44-49. Il les reproduit dans les Actes, I, 4, 5, encore dans une apparition unique. Si son système l'oblige à étendre la durée des instructions du Maître en vue de l'institution de l'Eglise, comme le prétend M. Loisy, on ne voit pas, en dehors d'une donnée historique certaine, ce qui l'obligeait à la fixer à quarante jours, et M. Loisy n'indique aucune raison du choix de ce chiffre déterminé.

Pour A. Meyer[3] et H. Holtzmann[4], ce chiffre est le nombre rond souvent employé dans l'histoire sainte juive. Moïse, Elie et Esdras ont été quarante jours

1. Si saint Paul a vu le Christ sur le chemin de Damas, cela n'empêche pas que les apparitions aux autres apôtres aient cessé au bout de quarante jours. RIGGENBACH, *Die Auferstehung Jesu*, p. 22.

2. M. HARNACK, qui fait lui-même cette remarque, tient cependant le chiffre de quarante comme un produit de la légende messianique. Ce n'est pas Luc qui l'a fixé; il l'a emprunté à la tradition antérieure qui avait fort bien pu se former dans les communautés palestiniennes. *Die Zeitangaben in der Apostelgeschichte des Lukas*, dans *Sitzungsberichte der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1907, p. 7-8; *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908, p. 30.

3. *Die Auferstehung Christi*, p. 55.

4. *Die Apostelgeschichte*, 3e édit., Leipzig, 1901, p. 24.

dans la solitude ; le peuple d'Israël a habité quarante ans au désert. D'autres le suppriment, comme n'ayant aucune valeur historique, parce qu'il a été imaginé à une étape tardive de la tradition orale, et ils n'ont rien de positif pour le remplacer. Il n'est pas néces- de supposer avec Spitta[1] que les apôtres, n'ayant pu célébrer la Pâque suivant les rites à cause de la pas- sion, étaient revenus de Galilée à Jérusalem un mois plus tard pour la célébrer exceptionnellement le 14 du second mois selon les prescriptions du livre des Nom- bres, IX, 6 sq. L'intervalle n'a pas été imaginé par saint Luc pour fournir l'espace suffisant aux nombreuses apparitions, qu'il ne rapporte pas ; c'est le chiffre tra- ditionnel.

M. Loisy ajoute que cet évangéliste « a voulu tracer une ligne de démarcation très nette également étran- gère à la pensée de Paul, de Matthieu, de Jean, entre l'action personnelle du Christ et celle de l'Esprit dans l'Église. L'action visible du Christ s'achève dans les quarante jours d'apparitions, et la fin en est marquée par l'ascension. L'action de l'Esprit commence après le départ du Christ, et le début en est marqué par la scène de la Pentecôte. Il y a évidemment une large part d'artifice dans cette conception théologique et dans son expression chronologique »[2]. L'artifice a une plus large part dans la conception de M. Loisy que dans celle de l'auteur des Actes, qui relate trois fois

1. *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, 1893, t. I, p. 290 sq. E. von Dobschütz, *Probleme des Apostolischen Zeital- ters*, p. 17, ne trouve pas l'idée mauvaise, puisqu'elle répond bien à la situation des apôtres qui n'avaient pu, en effet, célébrer rituellement la fête de Pâques au mois de nisan, mais il pense aussi que le retour des apôtres à Jérusalem a pu avoir lieu plus tôt.

2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 781.

l'apparition du Christ ressuscité à Paul sur le chemin de Damas. Pour lui comme pour le persécuteur converti, l'action visible du Christ dans l'Eglise s'est donc produite, même après la Pentecôte. Saint Matthieu et saint Jean, n'ayant pas parlé explicitement de la Pentecôte, n'ont pas pu établir entre l'action du Christ et celle du Saint-Esprit dans l'Eglise une ligne de démarcation, que saint Luc lui-même n'a pas marquée d'une façon aussi nette que le prétend M. Loisy. Si Jésus avait affirmé à ses disciples qu'il serait avec eux jusqu'à la fin des siècles, Matth., XXVIII, 19, il avait cependant promis de leur envoyer le Paraclet, qui demeurerait toujours avec eux, le Saint-Esprit qui leur enseignera toutes choses et leur rémémorera tout ce que lui-même leur avait dit, Joa., XIV, 15, 26. Sans doute, il n'avait pas fixé avant sa mort la date précise de l'envoi du Saint-Esprit. Cependant, cet envoi devait suivre le retour de Jésus auprès du Père, de qui il solliciterait ce don, 15, 28; XVI, 7, et précéder son second avènement, XIV, 19. La date historique de la Pentecôte était connue de saint Luc, qui savait aussi par la tradition que cette descente de l'Esprit avait été précédée de dix jours par l'ascension. Il n'y a donc aucune raison valable de rejeter l'intervalle de quarante jours entre Pâques et l'ascension et de tenir cette donnée chronologique très déterminée comme suggérée à saint Luc par l'intérêt de son argumentation et comme « mal adaptée aux faits qu'elle recouvre »[1]. Par conséquent, nous pouvons reconnaître dans le récit de saint Luc une description historique de l'ascension, et y puiser des renseignements précis sur la nature de l'événement.

1. *Ibid.*, p. 782.

Article 3. — Nature de l'ascension.

D'après le récit de saint Luc donc, Jésus ayant éludé une question de ses apôtres sur la date de la parousie, et leur ayant adressé ses dernières instructions, Act., I, 6-8, tout en parlant encore, sous leur regard, il fut élevé, et un nuage le prit et le soustraya à leurs yeux. Comme ils regardaient fixement vers le ciel, tandis qu'il s'en allait, voici que deux hommes leur apparurent dans des vêtements blancs et dirent : « Galiléens, pourquoi vous arrêtez-vous à regarder vers le ciel ? Ce Jésus, qui a été enlevé d'auprès de vous vers le ciel, viendra de la même manière que vous l'avez vu monter au ciel, » 9-11. L'ascension est ainsi décrite d'abord comme une élévation au-dessus de terre [1] ; c'est ce qui frappe avant tout les regards des apôtres. Puis, quand Jésus fut élevé de terre, un nuage l'entoura et le cacha à leurs yeux [2], qu'ils continuaient à fixer vers le ciel comme pour saisir encore, s'il était possible, le corps glorieux de leur Maître, élevé dans les airs et dérobé à leur vue. Deux anges sous la figure humaine leur apparurent vêtus de blanc. Ils les avertissent que vain est leur espoir de voir encore Jésus ressuscité ;

1. C'est un enlèvement. Le verbe ἀνελήμφθη est employé par les Septante dans la description de l'enlèvement d'Elie. IV Reg., II, 11.

2. Le détail de la nuée qui survient « s'accorde aisément avec le terme διέστη, *il se sépara*, dans l'Evangile ; car il est difficile de croire que ce fut seulement la distance s'accroissant indéfiniment qui fit disparaître Jésus aux yeux des disciples. Il est plus aisé d'admettre qu'un voile s'interposa entre eux et lui et les priva de sa vue. » F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 606. Selon l'Apocalypse, XI, 12, les deux témoins du Christ, après avoir été massacrés, ressusciteront et monteront au ciel dans la nuée. Les commentateurs voient avec raison dans ce texte une allusion à l'ascension de Jésus. Sur la réalité du nuage, qui n'est pas une simple métaphore ou un symbole de la divinité de Jésus, voir Cellini, *Gli ultimi capi del tetramorfo*, p. 273-275.

enlevé d'auprès d'eux vers le ciel dans son corps ressuscité et glorifié, il les a quittés définitivement, et ils leur donnent l'assurance qu'il reviendra un jour, à son second avènement, du ciel de la même manière qu'ils l'ont vu monter, c'est-à-dire dans une nuée, Luc., XXI, 27; Matth., XXIV, 30. Après avoir entendu cette annonce, les apôtres retournèrent à Jérusalem, d'où ils étaient venus, en quittant la montagne des Oliviers, distante de la ville de la longueur du chemin qu'il est permis de parcourir le jour du sabbat, Act., I, 12. Ce dernier trait nous apprend que la scène de l'ascension s'est déroulée sur le mont des Oliviers, qui n'avait pas été précédemment indiqué.

Volkmar et Overbeck ont prétendu que toute cette scène n'était qu'un tableau de pure imagination, créé de toutes pièces par Luc, soit pour expliquer l'intervalle de cinquante jours entre la résurrection et la pentecôte, soit pour mettre en tête de son second livre un début solennel et faire exposer par Jésus lui-même le programme de cet ouvrage. Plus généralement, les critiques rationalistes pensent que l'auteur des Actes a trouvé cette légende, déjà formée dans la tradition antérieure, et Harnack fixe le lieu de son éclosion dans les communautés chrétiennes de la Palestine. M. A. Meyer[1] nous explique comment s'est formée la foi en une ascension sensible. Quand les apparitions de Jésus ressuscité eurent cessé, on voulut savoir pourquoi il n'était pas demeuré toujours visible pour les siens et quel était le lieu de son séjour permanent. L'Ecriture consultée fournit la réponse à ces deux questions et consola les chrétiens de l'absence du Sauveur. On lut dans le Psaume CX (CIX) que le Sei-

1. *Die Auferstehung Christi*, p. 56-57. Cf. p. 342-343.

gneur dit au roi d'Israël : « Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je place tes ennemis comme escabeau sous tes pieds. » On appliqua ces paroles à Jésus Messie et on sut ainsi qu'il était élevé jusqu'au trône de Dieu [1]. Il en descendra plus tard comme Fils de l'homme, selon Daniel, VII, 13, sur les nuées du ciel. Mais pourquoi le Christ n'est-il pas demeuré avec les siens ? En sa qualité de Messie. Jésus avait l'esprit du Messie, Is., XI, 2 ; il pouvait demeurer constamment avec les siens pour leur communiquer les divers dons spirituels, et, en fait, il faisait sentir ainsi souvent sa présence. Mais une autre parole du Psaume LXVIII (LXVII), 19 : « Il s'est élevé et il a enlevé des dons aux infidèles » a dû s'accomplir. Cf. Eph., IV, 8-10. De cette considération est sortie la foi en une ascension locale et sensible. On croyait alors que le ciel était au-dessus de la terre. L'auteur des Actes nous apprend lui-même à quelle source on a pris les traits de la description de l'ascension visible. Les deux anges disent que le second avènement aura lieu de la même manière que l'ascension. Or on savait comment se produirait cet avènement ; on disait que le Messie apparaîtra sur des nuées, comme Dieu le faisait, en venant juger les hommes. On savait que le roi messianique aurait deux témoins, Hénoch et Elie, ou Moïse et Elie, ou Josué et Zorobabel, ou le soleil et la lune, ou deux anges. Ces deux témoins sont venus attester aux apôtres que l'ascension était le terme de l'apparition du Messie sur terre.

Cette explication de la genèse de la foi en l'ascension de Jésus ressuscité fait honneur à la sagacité du théologien allemand ; mais il ne semble pas qu'elle réponde

1. H. GRESSMANN et E. KLOSTERMANN, *Markus*, p. 148, joignent le récit de l'enlèvement d'Elie, IV Reg., II, 11, au Psaume LXVIII comme fondement, fourni par l'Ancien Testament à la croyance chrétienne de l'ascension de Jésus.

à la réalité et qu'elle décrive exactement les étapes successives de cette foi, si on ne place pas à la base un fait réel et une tradition historique de l'ascension du Sauveur[1]. C'est une application du principe rationaliste, postulé plutôt que démontré, que la foi crée son objet, puis cherche à le justifier par le recours aux Ecritures. L'accomplissement constaté des prophéties suppose au préalable la réalité du fait qui les accomplit. Contrôlons cependant les affirmations de M. Meyer. Le verset 1er du Psaume CIX est cité deux fois dans le Nouveau Testament, Matth., XXII, 44; Heb., I, 13, mais c'est pour prouver que Jésus est le Messie fils de David ou qu'il est le Fils de Dieu, supérieur aux anges, et non pour démontrer qu'il était assis à la droite du Père. Une allusion y est faite par saint Paul, I Cor., XV, 24, en vue d'indiquer la durée du règne du Christ ressuscité. Une autre allusion du même apôtre nous montre le prêtre éternel, assis à la droite de Dieu et attendant que ses ennemis soient placés sous ses pieds, Heb., X, 12, 13. Elle répond à celle qu'avait faite Jésus devant Caïphe, Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62; Luc., XXII, 69. Mais cette allusion suppose la croyance que Jésus siège à la droite de Dieu; elle ne la prouve même pas, à plus forte raison ne la crée-t-elle pas. Jésus, qui se désignait personnellement par la dénomination apocalyptique de Fils de l'homme, a déclaré qu'il viendrait sur les nuées, tout-puissant et glorieux, Marc., XIII, 26; Matth., XXIV, 30; XXV, 31; Luc., XXI, 27. Quelque opinion que l'on ait sur le Christ eschatologique, on ne peut nier que Jésus n'ait annoncé lui-même son

1. Les théologiens catholiques, qui prouvent l'ascension de Notre-Seigneur par les prédictions de l'Ancien Testament, supposent le fait établi et montrent seulement qu'il a été prévu et prédit. Voir A. CELLINI, *Gli ultimi capi del tetramorfo*, p. 277-282.

retour sur les nuées du ciel, dans la gloire et la puissance et lors même qu'il serait démontré que cette idée lui a été directement suggérée par la prophétie de Daniel, il resterait vrai que, dans sa pensée, il devait être auprès de Dieu au ciel, d'où il devait revenir, et que la foi des siens en sa dignité messianique n'avait à créer ni sa présence auprès de Dieu ni son retour glorieux du ciel sur les nuées[1]. Quant à la citation du Psaume LXVIII, 19, dans l'Epître aux Ephésiens, IV, 8, elle est faite dans des circonstances particulières. Elle est modifiée de façon à mieux entrer dans la trame du texte de l'apôtre et en vue de prouver, non pas le fait de l'ascension du Sauveur, mais l'affirmation que Jésus, monté au ciel, répand dans l'Eglise les dons surnaturels. Si c'est de ce passage qu'est sortie la foi en l'ascension locale et sensible, c'est antérieurement à l'emploi qu'en fait saint Paul, puisque cet apôtre ne parle de l'ascension au-dessus de tous les cieux que comme moyen de preuve de sa thèse principale. Les deux anges comparent sans doute l'ascension au dernier avènement. Il n'en résulte ni qu'ils seront les deux témoins du Christ avant cet avènement, ni encore moins que la description de la scène de l'ascension est empruntée à celle de la parousie. M. Loisy[2]

1. M. Loisy pense que Jésus a pu employer quelquefois, pour se l'appliquer à lui-même, le titre de Fils de l'homme, emprunté à Daniel ; mais sans y attacher d'autre signification que celle de Messie. Les passages du discours apocalyptique lui semblent les mieux garantis. « Jésus pouvait y parler de lui-même dans son futur avènement, comme d'une tierce personne, en se référant implicitement à Dan., VII, 13. » *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 243, note 3. Pour l'affirmation devant Caïphe, voir *ibid.*, t. II, p. 604-605. M. Nicolardot, en quête des *Procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, ne trouve, p. 29, sur notre sujet, que celui-ci : Matthieu, XXVI, 64, substituant : « sur les nuées » au texte de Marc, XVI, 63 : « avec les nuées », afin d'assimiler plus parfaitement la prédiction de Jésus avec celle de Daniel, VII, 13, d'après les Septante.

2. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 726.

y voit seulement une particularité de Luc, qui multiplie les messagers célestes en proportion des personnes qu'ils visitent. Si l'évangéliste relate cette circonstance, c'est qu'elle se trouvait dans la tradition qu'il suivait, et nous n'avons pas dans ce trait une raison suffisante de déclarer cette tradition légendaire.

Pour d'autres critiques, l'ascension, qu'elle soit pure légende ou simple objet de foi, ne peut pas être conçue comme un phénomène sensible, tel que la décrit l'auteur des Actes, car les disciples n'ont pas été vraiment témoins de la rentrée de Jésus dans sa gloire éternelle. La disparition de Jésus, consécutive à sa mort et à sa résurrection, n'est pour le chrétien qu'un retour au Père, une glorification de Jésus, une apothéose de son humanité, une spiritualisation de sa chair[1]. M. Korff l'identifie avec la résurrection[2], ainsi que M. Lake[3]. Dès que Jésus a été ressuscité, il est remonté auprès de son Père au ciel, d'où il apparaissait à ses disciples, afin de leur prouver la réalité de sa résurrection. Pour un plus grand nombre, l'ascension a été simplement la dernière apparition de Jésus à ses apôtres, soit que cette dernière apparition ait eu lieu le jour de Pâques[4], soit qu'elle ait terminé, à une date inconnue ou au quarantième jour, la série des apparitions. Jésus, qui s'était montré aux siens dans sa

1. A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 469.
2. *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, p. 75-79.
3. *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, p. 230-239.
4. Ainsi E. von Dobschütz, *Probleme des Apostolischen Zeitalters*, p. 20, qui renvoie à sa brochure : *Ostern und Pfingsten*, p. 32, où il avait prétendu que l'ascension avait eu lieu le jour même de la résurrection, M. Loisy explique dans le même sens le récit le plus court du troisième Evangile. *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 778-779.

gloire, cessa un jour ses relations; il ne leur est plus apparu, et ce fait a été considéré comme le commencement de sa vie glorieuse auprès du Père. On se l'est représenté sous des formes sensibles comme une montée au ciel dans un nuage pour aller s'asseoir à la droite du Père. Cette conception d'une montée visible vers le ciel signifiait seulement, en langage anthropomorphique, ou bien que Jésus était un être d'origine céleste, Joa., III, 13; VI, 62; XVI, 28, venu en ce monde, descendu sur terre et retourné au ciel, lieu de son origine (Néander), ou bien qu'à partir de sa dernière apparition aux apôtres, il allait gouverner son royaume terrestre, l'Eglise, spirituellement du haut du ciel (Wesley), ou encore que du haut du ciel, où il vivait auprès de son Père, assis à sa droite sur un trône, il reviendrait sur terre fonder ou parachever le royaume messianique. Pour A. Sabatier, l'ascension, ainsi considérée, n'a été que le symbole enfantin de la glorification céleste de Jésus Messie. M. Le Roy se demande si l'ascension, qui n'a été qu'une *forme* transitoire et contingente de la foi, n'a pas, à une époque donnée, été prise comme une *base* indispensable de cette foi[1]. Elle ne serait donc pas un dogme qui s'imposerait à la foi du chrétien moderne. Ce serait une forme de croyance appropriée aux conceptions antiques, qui plaçaient le ciel au-dessus de la terre et qui admettaient l'existence de plusieurs cieux superposés. Elle est périmée avec les idées cosmiques qui lui ont servi de véhicule.

L'ascension du Christ est bien sans doute la dernière apparition de Jésus aux Onze, la soustraction pour eux

1. *Dogme et critique*, p. 248. « La science, disait Beyschlag non sans ironie, ne nous a pas appris qu'on se rapproche du Dieu éternel et de son règne de gloire en s'élevant vers le ciel étoilé, dans l'espace infini. »

de la présence corporelle du ressuscité [1] ; mais n'est-elle que cela ? Les apôtres, dont nous avons cité les témoignages à l'article premier, la regardent comme un départ de la terre, comme une élévation au plus haut des cieux et une entrée dans la gloire du Père. Saint Luc n'est donc pas, à tout le moins, l'inventeur de l'ascension. Mais l'a-t-il matérialisée et rendue sensible, en la décrivant comme une élévation visible, comme un mouvement local vers le ciel ? Il a reproduit une tradition antérieure qui lui représentait l'ascension comme un fait historique, extérieur et sensible. Mais n'est-ce pas le lieu de distinguer ici le véhicule verbal, du sens véhiculé, l'expression métaphorique du dogme, de la réalité dogmatique ? Si oui, dans quelle mesure est-ce nécessaire ? L'ascension est l'entrée de Jésus ressuscité dans la gloire céleste ; c'est la participation de sa chair mortelle, transformée et spiritualisée par la résurrection, à la gloire divine au ciel. Jésus ressuscité s'était montré différentes fois aux siens dans son corps glorifié. Pour signifier que désormais sa présence sensible leur serait soustraite, qu'il demeurerait toujours auprès de son Père pour être invisiblement désormais avec eux, il a pris un moyen, à la fois approprié à leur mode de connaissance sensible et aux qualités de son corps ressuscité. Il fallait parler à leurs yeux pour leur faire comprendre qu'il les quittait définitivement. Il employa le même moyen par lequel il leur prouvait, en leur apparaissant sensiblement, la réalité de son corps glorifié : il rendit visible à leurs yeux de chair son départ, départ qui avait lieu dans sa chair ressuscitée. Il l'exécuta comme un mouvement local, comme une élévation de son corps vers le ciel. Ce corps glorifié était perçu par les sens, quand Jésus

1. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LVII, a. 1, ad 3^um.

le montrait vivant. Dans une de ses apparitions, qui devait être la dernière, il manifesta sensiblement une des qualités de son corps glorifié. N'étant plus soumis aux lois de la pesanteur des corps matériels[1], il s'éleva dans l'atmosphère, et, pendant que les apôtres suivaient attentivement des yeux de leurs corps cette marche ascendante, cette montée graduelle, un nuage sépara d'eux le Maître, qui venait de leur dire adieu. Prétendra-t-on que ce mouvement local ne convient pas aux corps ressuscités? Eh! comment sommes-nous renseignés sur leurs propriétés, sinon par les documents historiques de la révélation chrétienne? Saint Luc nous apprend que le corps de Jésus s'éleva visiblement dans l'air. J'en conclus que le corps de Jésus, après la résurrection, avait la propriété de s'élever dans l'air. Il est à remarquer que, d'après le récit des Actes, les apôtres ont vu Jésus s'élever vers le ciel; ils ne l'ont pas vu pénétrer dans le ciel, monter jusqu'au plus haut des cieux; un nuage l'a dérobé à leurs regards, tandis qu'il était encore dans l'atmosphère, car, à cette époque, les nuages ne se trouvaient, comme aujourd'hui, que dans l'atmosphère, qu'on confondait généralement, il est vrai, avec le ciel[2].

Or, c'est précisément le rapport de l'ascension avec l'idée du ciel, élevé au-dessus de la terre et divisé en plusieurs cieux, qui fait regarder le récit de saint

1. *Ibid.*, a. 3, ad 2um.

2. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Ciel*, t. II, col. 750. Il n'est pas dit que les disciples aient vu Jésus s'élever à perte de vue, ni « que la nuée ait servi de chariot au Seigneur pour le porter vers le ciel étoilé, ni même qu'elle ait été un voile servant à cacher aux regards des disciples un changement de lieu quelconque s'opérant en sa personne ». F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 607. En apparaissant, Jésus ne quittait pas la gloire de Dieu, puisqu'il se montrait glorifié et glorieux. J. Weiss tient la nuée comme le véhicule qui a porté Jésus dans les hauteurs, *Apostelgeschichte*, p. 532.

Luc comme une expression enfantine de la glorification céleste du Messie, comme une forme transitoire et caduque de la foi. Est-ce une raison d'abandonner le fait de l'ascension ? Non ; il suffit d'écarter ce qu'il y a de suranné dans la formule ancienne de ce fait. M. Wehrlé reconnaît que « certains dogmes ont pu être enchâssés dans des formules dont la rédaction primitive a peut-être subi l'influence de conceptions cosmiques irrémédiablement discréditées par les progrès de la science [1]. » De ce nombre il cite la descente de Jésus aux enfers et l'ascension. En déclarant, sur le témoignage de l'Ecriture, « que Jésus est monté aux cieux, avec son humanité glorifiée, l'Eglise ne nous oblige aucunement à professer la théorie surannée du ciel empyrée des anciens ». De l'élément caduc qui sert à exprimer le fait de l'ascension, il est facile de dégager la donnée substantielle et religieuse, qui en est indépendante. Les dogmes de cette sorte, tels que la descente aux enfers, « n'ont jamais reçu qu'une expression populaire dans le langage officiel, dit de son côté le P. Allo [2], parce qu'ils n'avaient pas besoin d'une autre, et que, sous leurs métaphores, prises ou non à la lettre, tout le monde saisissait le sens profond. » Or, les théologiens catholiques les plus orthodoxes dégagent la donnée substantielle et religieuse et saisissent le sens profond du dogme de l'ascension, tout en sauvegardant la vérité historique du récit des Actes. Ils font complètement abstraction des idées cosmiques des anciens [3]

1. *De la nature du dogme*, dans la *Revue biblique*, juillet 1905, p. 346.
2. Dans la *Quinzaine*, 1er août 1905, t. LXV, p. 421.
3. Par suite, ils négligent la raison de convenance que saint Thomas donnait encore de l'ascension, à savoir que le Christ, ayant par sa résurrection commencé sa vie immortelle et incorruptible, ne devait pas demeurer sur terre, lieu de la génération et de la corruption, mais devait monter au ciel, qui est le lieu de l'incorruption. *Sum. theol.*, IIIa, q. LVII, a. 1. Le saint docteur, avec Aristote, considérait les cieux comme incorruptibles.

et ils retiennent seulement que le Christ ressuscité, par un mouvement local contraire aux lois de la gravitation, s'est élevé dans l'atmosphère terrestre pour aller, non pas au ciel empyrée, ni même au ciel sidéral, mais au séjour de Dieu, que les Hébreux plaçaient par-delà le ciel sidéral. Que ce ciel soit au-dessus ou au-dessous de notre planète, ce que nous ignorons, il est reçu dans le langage conventionnel des hommes qu'il est au-dessus de nous. Le sens du dogme est que Jésus a quitté la terre pour aller au séjour de Dieu, son Père, pour y habiter définitivement dans la gloire[1]. Il n'est pas de l'essence du dogme que, pour aller s'asseoir à la droite de Dieu, Jésus ait eu besoin de s'élever jusqu'au milieu des nébuleuses, ou de monter dans un lieu supérieur à la région des étoiles.

Il n'est donc pas nécessaire de donner un sens nouveau, métaphorique ou symbolique, à l'article du symbole : *Ascendit ad cælos*. Il reste certain, pour les chrétiens du XX^e^ siècle comme pour ceux du I^er^, que Jésus, réellement ressuscité des morts et ayant réellement montré à ses apôtres son corps glorieux et ressuscité, est demeuré auprès de son Père, après avoir traversé visiblement avec son corps une partie de l'atmosphère terrestre, pour partager au ciel la gloire divine et diriger efficacement de là ses apôtres dans l'accomplissement de la mission qu'il leur avait confiée en les quittant.

1. Ainsi s'exprime le P. Billot, cité par M. Cellini, *op. cit.*, p. 240, note. Notons que si saint Paul dit que Jésus est monté au-dessus de tous les cieux, Eph., IV, 10, il ne mentionne nulle part les sept cieux des anciens, il ne parle expressément que de trois, II Cor., XII, 2, dans lesquels on peut reconnaître le ciel atmosphérique, le ciel sidéral et le ciel, séjour de Dieu, d'autant plus naturellement que c'est au troisième ciel, qu'il place le paradis, où il a entendu des paroles mystérieuses qu'il ne peut révéler à personne, II Cor., XII, 4. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 751.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS 5
BIBLIOGRAPHIE 9
INTRODUCTION 13

PREMIÈRE PARTIE

Enseignement de saint Paul sur la résurrection de Jésus.

Place essentielle que la résurrection tient dans la théologie de saint Paul 19
CHAPITRE I. Les préliminaires nécessaires de la résurrection, le fait lui-même et ses circonstances 27
ART. 1. La crucifixion et la sépulture de Jésus, préliminaires de sa résurrection . . . 27
§ 1. La mort de Jésus d'après saint Paul . . . 28
§ 2. La sépulture de Jésus 34
ART. 2. Le fait même de la résurrection 38
ART. 3. La circonstance du troisième jour. . . . 55
ART. 4. Le témoignage des Ecritures. 74
§ 1. Ce témoignage ne porte pas sur le troisième jour 74
§ 2. Le témoignage des Ecritures touchant le fait même de la résurrection. 82
CHAPITRE II. Les apparitions du Christ ressuscité . . . 93
ART. 1. Détermination de ces apparitions 94
ART. 2. Nature de ces apparitions. 123
CHAPITRE III. Nature du corps ressuscité et apparu . . 142
ART. 1. Fausses interprétations des exégètes modernes. 142
ART. 2. Véritable pensée de l'apôtre. 153
Conclusion de la première partie 174

SECONDE PARTIE

Les récits évangéliques de la résurrection.

Pages

Attaques dont ils sont l'objet 177

CHAPITRE I. La découverte du tombeau vide 188

ART. 1. Le récit de cette découverte n'est pas une légende. 188

§ 1. Vérité historique de la sépulture de Jésus dans le tombeau de Joseph d'Arimathie. 189

§ 2. Vérité historique du tombeau trouvé vide. 213

ART. 2. Explications naturelles de la découverte du tombeau trouvé vide 228

§ 1. Hypothèse de la mort apparente de Jésus. 230

§ 2. Hypothèse de l'enlèvement du corps de Jésus 233

CHAPITRE II. Les apparitions de Jésus ressuscité . . . 240

ART. 1. Les apparitions galiléennes et judéennes . 241

§ 1. Les apparitions galiléennes 242

§ 2. Les apparitions judéennes 248

§ 3. Valeur respective des deux traditions . . 251

ART. 2. Essais de conciliation des deux traditions. 263

CHAPITRE III. Réalité et état du corps de Jésus ressuscité. 277

ART. 1. Réalité du corps de Jésus ressuscité . . . 277

§ 1. Le corps de Jésus est réellement sorti du tombeau 278

§ 2. Jésus a réellement montré aux disciples son corps ressuscité. 281

ART. 2. Nature du corps de Jésus ressuscité. . . 297

ART. 3. La croyance des apôtres à la résurrection corporelle de Jésus est-elle conforme aux idées populaires du temps ? 323

Conclusion 340

APPENDICE I. La crucifixion de Jésus. 345

ART. 1. Exposé de la nouvelle hypothèse sur la crucifixion de Jésus 346

ART. 2. Réfutation de cette hypothèse 353

APPENDICE II. L'ascension de Jésus 377

ART. 1. Le fait de l'ascension 377

ART. 2. Les circonstances de l'ascension 381

ART. 3. Nature de l'ascension 392

Paris-Lille, A. Taffin-Lefort. — 09-191.

233.37
M.314
4636
MANGENOT E
AUTHOR
La Resurrection de Jesus
TITLE 4e ed
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER

233.37
M 314

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

4636